

# Norbert Elias und Pierre Bourdieu im Vergleich.

**Eine Untersuchung zu Theorieentwicklung,  
Begrifflichkeit und Rezeption.**

Von der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe zur Erlangung des Grades einer  
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

genehmigte Dissertation von

Inken Hasselbusch

aus Karlsruhe

2014

Erstgutachterin:	Prof. Dr. Annette Treibel-Illian
Zweitgutachter:	Prof. Dr. Stefan Selke
Fach:	Soziologie
Abgabetermin der Dissertation:	01.09.2012

## **Inhalt**

VORWORT .....	4
EINLEITUNG .....	6
1. Von den gesellschaftlichen Ansprüchen zur Zweiten Natur.....	20
1.1. Habitus und Hexis .....	20
1.1.1. Elias: Habitus .....	21
1.1.2. Bourdieu: Hexis .....	30
1.1.3. Vergleich.....	36
1.2. Selbstzwänge und Habitus .....	39
1.2.1. Elias: Selbstzwänge .....	39
1.2.2. Bourdieu: Habitus .....	43
1.2.3. Vergleich.....	49
1.3. Zivilisation und Kultur .....	52
1.3.1. Elias: Zivilisation .....	52
1.3.2. Bourdieu: Kulturelles Kapital .....	56
1.3.3. Vergleich.....	61
1.4. Entstehung, Wandel und Trägheit der zweiten Natur .....	66
1.4.1. Elias: Selbstregulierung und Wandel trotz des Nachhinkeffekts.....	66
1.4.2. Bourdieu: Inkorporation und Wandel trotz des Hysteresis-Effekts .....	74
1.4.3. Vergleich.....	79
2. Abgrenzung und Distinktion.....	83
2.1. Figuration und Feld .....	83
2.1.1. Elias: Figurationen .....	84
2.1.2. Bourdieu: Felder .....	89
2.1.3. Vergleich.....	96
2.2. Klasse .....	99

2.2.1.	Elias' Klassenbegriff.....	100
2.2.2.	Bourdieu's Klassenbegriff.....	103
2.2.3.	Vergleich.....	105
2.3.	Etablierte und Distinktion von Außenseitern.....	108
2.3.1.	Elias: Etablierte und Außenseiter.....	108
2.3.2.	Bourdieu: Distinktion.....	114
2.3.3.	Vergleich.....	119
2.4.	Macht.....	125
2.4.1.	Elias: Macht .....	126
2.4.2.	Bourdieu: Machtfeld .....	132
2.4.3.	Vergleich.....	137
3.	Überwinden von Dichotomien.....	140
3.1.	Deskriptive Analyse und normativer Anteil.....	140
3.1.1.	Elias: deskriptive Analyse.....	140
3.1.2.	Bourdieu: Deskriptivität mit Normativität.....	147
3.1.3.	Vergleich.....	154
3.2.	Dualismusproblem von Mikro- und Makroebene .....	157
3.2.1.	Elias: Makro-Mikro-Verbindung.....	158
3.2.2.	Bourdieu: Mikro-Makro-Verbindung.....	162
3.2.3.	Vergleich.....	166
3.3.	Individuen und Gesellschaft.....	168
3.3.1.	Elias: Frage nach dem höheren Gut .....	168
3.3.2.	Bourdieu: Massendynamik der Individualisierung.....	174
3.3.3.	Vergleich.....	179
3.4.	Theorie und Praxis .....	182
3.4.1.	Elias: Komplexitäten berücksichtigen .....	182
3.4.2.	Bourdieu: Theorie der Praxis .....	187

3.4.3.	Vergleich.....	191
4.	Bezüge, Bezugsmöglichkeiten und der Briefwechsel.....	194
4.1.	Philosophie.....	194
4.1.1.	Elias: Ablehnung trotz Nutzung.....	195
4.1.2.	Bourdieu: philosophische Titel.....	201
4.1.3.	Vergleich.....	206
4.2.	Soziologie.....	208
4.2.1.	Elias: Teil der ersten Generation.....	208
4.2.2.	Bourdieu: keine Scheu vor Prestigeverlust.....	215
4.2.3.	Vergleich.....	222
4.3.	Rezeption.....	227
4.3.1.	Elias: der oftmals Ungenannte.....	227
4.3.2.	Bourdieu: nutzbar auch gegen seinen Willen.....	234
4.3.3.	Vergleich.....	240
4.4.	Biographische Hintergründe und persönlicher Austausch.....	244
4.4.1.	Prägende Ereignisse.....	244
4.4.2.	Der Briefwechsel von 1976 bis 1990.....	249
5.	Fazit.....	271
	Literaturverzeichnis.....	285
	Webseitenverzeichnis.....	297

## VORWORT

Die vorliegende Dissertation entstand in den Jahren 2008 bis 2012 an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Während dieser vier Jahre haben mich viele Personen unterstützt, ganz besonders hebe ich an dieser Stelle die großartige Betreuung durch Frau Prof. Dr. Treibel-Illian hervor. Wann immer ich Gesprächsbedarf hatte, nahm sie sich die Zeit, mir beim Entwickeln meiner manchmal ‚verknöteten‘ Gedanken zu helfen. Dabei ließ sie mir meine eigenen Interpretationen, denn genau dies ist ihr besonders wichtig. Soziologisch ausgedrückt: Frau Treibel-Illian schaffte die (für mich) perfekte Balance aus Engagement und Distanzierung, was ich für außerordentlich wertvoll halte. Deshalb gilt ihr mein größter Dank. Herrn Prof. Dr. Stefan Selke danke ich herzlichst für die Übernahme des Zweitgutachtens. Ich freue mich sehr auf weitere spannende Diskussionen, die immer zum Nach- und Weiterdenken anregen.

Für die finanzielle Unterstützung danke ich der Forschungskommission der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, denn ohne die Bewilligung des Graduiertenstipendiums des Landes Baden-Württemberg, wäre das Promotionsvorhaben sicher deutlich erschwert gewesen.

Als große Unterstützung erwies sich das Doktorandenkolloquium der Prorektorin der PH Karlsruhe für Forschung und Nachwuchsförderung, Prof. Dr. Gabriele Weigand, und des Forschungsreferenten Stefan Wörmann. Die Doktoranden aus den verschiedensten Fachrichtungen bringen sich dabei gegenseitig mit kritischen Fragen und unterstützenden Worten voran. Die unterschiedlichen Denkweisen erwiesen sich dabei als großer Vorteil für einige Anregungen.

Prof. Dr. Hermann Korte und Prof. Dr. Harald Weinrich danke ich herzlich für ihre Hilfsbereitschaft. Sie gaben mir Informationen über Elias‘ Aufenthalt am Collège de France, die ich ohne sie kaum hätte erhalten können. Hermann Korte danke ich weiter, denn er bildet zusammen mit Prof. Dr. Johan Goudsblom und Prof. Dr. Stephen Mennell

den Vorstand der *Norbert-Elias-Stiftung Amsterdam*; ich danke ihnen nicht nur für die institutionelle Unterstützung, sondern auch für viele anregende Gespräche und Diskussionen und die Genehmigung, die Briefe zwischen Elias und Bourdieu verwenden zu dürfen.

Mein privates Umfeld trug ebenfalls zum Gelingen dieser Arbeit bei. So bedanke ich mich ganz besonders bei meiner Familie, meinen Eltern Hans-Hermann und Annegret Hasselbusch, meiner Schwester Birte Hasselbusch und meinem Lebensgefährten Joschka Schönleber, für ihre Unterstützung in jeglicher Hinsicht. Ohne sie und die Kraft, die sie mir gaben, hätte ich diese Zeit nicht durchgestanden.

Meinem ‚Korrekturleseteam‘ danke ich für die Geduld und Präzision: Malalai Kutschi, Joachim Rehn und Lena Ulbricht; allen voran danke ich Anke Schröder und Annegret Hasselbusch. Für die Unterstützung bei der Übersetzung der Briefe von Pierre Bourdieu bedanke ich mich bei Orly Max Nitereka.

Für Anregungen inhaltlicher Art bedanke ich mich herzlich bei Fabian Mundt, Melike Schindler und Elisangela Hinz, ebenso für etliche Diskussionen und interessante Gespräche.

Karlsruhe, Dezember 2012

## EINLEITUNG

Norbert Elias (1897-1990) und Pierre Bourdieu (1930-2002) zählen bereits zu Lebzeiten zu den Klassikern der Soziologie. Als Zeitzeuge erlebte Norbert Elias fast das gesamte 20. Jahrhundert und dessen wichtige gesellschaftliche Umbrüche in Europa. Trotz zahlreicher Benachteiligungen und der Grausamkeiten des Dritten Reiches, die Elias als Jude erleben musste, verlor er nie seine Neugier, gerade an der deutschen Gesellschaft. Sein bekanntestes Werk *Über den Prozeß der Zivilisation* hatte er zwar bereits 1939 verfasst, aber erst Jahrzehnte später erhielt es größere Beachtung. Sein Bekanntheitsgrad unter Soziologen steigerte sich ebenfalls erst äußerst spät; so trat er seine erste Gast-Professur in Akkra in Ghana an, im Alter von 65 Jahren. Breite Anerkennung fand sein Werk erst ab Mitte der 1970er Jahre. Wegen seiner ganzheitlichen Betrachtungsweise des Menschen unter Berücksichtigung des historischen Kontextes wird er neben der Soziologie in vielen weiteren Fachbereichen rezipiert, wie etwa der Philosophie, Psychologie, Literaturwissenschaft, Psychoanalyse, Anthropologie, Erziehungswissenschaft und Kulturwissenschaft. Darüber hinaus werden Ansätze von ihm oft in Zeitungen wiedergegeben, wobei sein Name dabei längst nicht immer genannt wird.

Bourdieu's Laufbahn erscheint auf den ersten Blick deutlich geradliniger zu sein. Dieser Eindruck täuscht über die Schwierigkeiten hinweg, die Bourdieu begegneten; so stammte er aus einem sehr ländlichen, eher bildungsfernen Gebiet Frankreichs, für dessen Einwohner es äußerst unwahrscheinlich ist, jemals eine Professur am *Collège de France* zu erreichen. Bourdieu war ein exzellenter Schüler und gleichzeitig wegen seiner Herkunft stets ein Außenseiter. Nach seinem Schulabschluss an der *École normale supérieure* hätte er für seinen Militärdienst eine Offizierslaufbahn in Aussicht gehabt, aber weil er sich im Algerienkrieg für die Algerier einsetzte, erhielt er lediglich einen Mannschaftsdienstgrad und er musste direkt nach Algerien. Dort änderte er seine Meinung keineswegs, im Gegenteil; er kehrte nach seinem Militärdienst nach Algerien zurück, um dort weiter über die Bevölkerung zu forschen – was ihn in lebensgefährliche Situationen brachte. Doch er zeigte sich nicht nur in der Politik als eigenständiger und durchaus querdenkender Kopf, in der Wissenschaft war er ebenfalls kein angepasster Musterstudent. Er brach seine Promotion ab, und auch sonst scheute er sich nicht davor,



gegen Widerstände anzugehen, selbst wenn dies für ihn zu einem Nachteil gereichen konnte. Dennoch gelangte er in höchste wissenschaftliche Positionen. Bourdieu und Elias schafften es also, von Außenseitern zu Etablierten zu werden (in den Worten von Elias). Bourdieu stammte aus armen Verhältnissen und schaffte den Aufstieg in die Bildungselite, obwohl er seinen Habitus nie völlig an diese anpasste. Elias, wie bereits beschrieben, erlebte Unterdrückung und Verfolgung in Deutschland; als deutscher Flüchtling wurde er dann in England interniert. Viele Jahre fand er in der Wissenschaft keine Anerkennung und nahm eine Außenseiterposition ein.

Beide Autoren betonen die Wichtigkeit, Menschen als Menschen im Zusammenhang ihrer Mitmenschen zu sehen und dadurch mit der Trennung von Individuum und Gesellschaft zu brechen; ebenso wie mit weiteren Dichotomien. Dazu zählen ebenfalls die Unterscheidung von Mikro- und Makroperspektive und von Theorie und Praxis. Diese Forderung nach einer Überwindung der gängigen Dichotomien ist einer der Gründe für ihre Außenseiterposition innerhalb der Soziologie. Ein Vergleich ihrer Methodologie ist daher naheliegend.

Elias und Bourdieu schätzten sich gegenseitig sehr, sowohl auf persönlicher als auch auf fachlicher Ebene. Anfang der Achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts äußerte Bourdieu Bewunderung gegenüber Elias und bezeichnete dessen Ansatz als dem seinigen am nächsten stehend. Über vierzehn Jahre hinweg, bis zu Elias' Tod hielten Bourdieu und Elias Kontakt und sie trafen sich mehrmals persönlich. Trotz vieler augenscheinlicher Gemeinsamkeiten verglichen bislang nur wenige Sozialwissenschaftler die beiden Theorien miteinander.

In dieser Dissertation soll die Frage danach ‚Wer dachte was zuerst?‘ auf keinen Fall gestellt werden. Durch den persönlichen Kontakt der beiden ist eine gegenseitige Beeinflussung zwar möglich, aber eine Antwort auf diese Frage ist reine Spekulation. Eine weitere Schwierigkeit ist die mögliche ‚Vermischung‘ der beiden Theorien. Dazu darf die Untersuchung ebenfalls nicht führen. Die Gefahr besteht dann, wenn Gemeinsamkeiten gesucht werden, wo sich keine befinden; Unterschiede müssen genauso herausgearbeitet werden wie Vergleichbarkeiten.

Die Debatte zum Vergleich soziologischer Theorien wird seit den 1970er Jahren geführt. Auf dem 18. Deutschen Soziologentag, 1976 in Bielefeld, berichtete Joachim Matthes

über die Schwierigkeiten des Theorienvergleichs, gleichzeitig blickt er zurück auf die Entwicklung und Entstehung der Diskussion. Er sieht die Ursprünge im Positivismusstreit der 1960er Jahre. (vgl. Matthes 1975, S. 1010).

Den Beginn der vielfältigen Debatte um Theorienvergleiche sieht Matthes in der Podiumsdiskussion auf dem Soziologentag 1974 in Kassel gegeben, die zwar durch die Grundlage eines Arbeitspapiers von Karl Otto Hondrich gut vorbereitet, aber im Endeffekt der Debatte nicht allzu zuträglich gewesen sei (vgl. Matthes 1978, S. 8). Im Anschluss an den Soziologentag bildeten sich verschiedene Arbeitsgruppen zum Thema (vgl. Matthes 1975, S. 1010).

Der Soziologentag 1974 in Kassel war der erste seit sechs Jahren. Im Zentrum der Tagung mit dem Titel „Zwischenbilanz der Soziologie“ stand ein Theorienvergleich zum Thema Evolution(vgl. Krysmanski 2007).

„Verschiedene theoretische Ansätze sollten sich am Problem der ‚Evolution‘ beweisen. Zum Vergleich standen die Systemtheorie, vertreten durch den damals noch relativ jungen Meister Niklas Luhmann selbst, der verhaltenstheoretische Ansatz (Karl-Dieter Opp), die ‚kritische Theorie‘, vertreten durch den damals noch relativ jungen Meister Jürgen Habermas selbst, der ‚handlungstheoretisch-interaktionistisch-phänomenologische‘ Ansatz (Joachim Matthes) und schließlich die ‚historisch-materialistische‘ (um nicht zu sagen marxistische) Theorie, vertreten durch meinen Freund Karl Hermann Tjaden“ (Krysmanski 2007)

Der Sinn eines solchen Vergleiches sollte darin liegen, trotz scharfer Abgrenzungen, verschiedene Ansätze miteinander zu verbinden um Lösungsansätze für Probleme zu finden (vgl. Matthes 1978, S. 9).

Matthes erkennt in seinem Beitrag verschiedene grundsätzliche Schwierigkeiten, wie etwa vergleichbare Einheiten zu finden. Darüber hinaus müssen die Elemente, die diese Einheiten bestimmen, selbst erst einmal bestimmt werden, damit diese ebenfalls zu vergleichen wären. Zu diesen Elementen zählen unter anderem die Sprache und das Erkenntnisinteresse. (vgl. Matthes 1975, S. 1012)

1978 veröffentlichten Matthes und Karl Otto Hondrich einen Sammelband zu diesem Thema, der als zentrales Buch gilt. In seiner Einleitung bezeichnet er die

„theorienvergleichende Arbeit – wiederum als Grundlage für theorienprüfende Arbeit“ (Matthes 1978, S. 8; Hervorh. i. O.).

Max Haller sieht darüber hinaus einen weiteren Grund dafür, weshalb Theorienvergleiche gerade in den 1970er Jahren häufig behandelt und diskutiert wurden:

„Nach dem Ende der Dominanz einzelner theoretischer Ansätze – wie des Strukturfunktionalismus in den 50er und frühen 60er Jahren, des Marxismus und anderer Varianten von ‚Konflikttheorien‘ in den späten 60er und 70er Jahren – erhoffte man sich vom Theorienvergleich einen Ausweg aus dem Dilemma der Existenz einer Vielfalt miteinander konkurrierender, für sich jeweils ‚teilweise‘ durchaus richtiger, in vielem einander jedoch widersprechender Theorien“ (Haller 1999, S. 31).

Dieses Hoffen auf eine quasi ‚Universaltheorie‘ erfüllte sich nicht. Es zeigt sich auch bei Hondrich, wie intensiv die Debatte pro und contra eine allen Theorien zugrunde liegende Theorie geführt wurde. So fasst er in seinem „Ausblick“ Argumente für eine unvereinbare Theorienvielfalt und Argumente für die Existenz einer einzigen Theorie zusammen:

1. Allein schon das Selbstverständnis der Soziologen als Marxisten, Ethnomethodologen, Handlungstheoretikern usw. ist ein Beweis für die Vielfalt und Gegensätzlichkeit von Theorien.
2. Wissenschaftlicher Fortschritt ist nur durch eine Pluralität und Diversität von Theorien möglich, da gegensätzliche Grundannahmen gedacht und überprüft werden müssen.
3. Eine Theorie bildet stets nur einen Aspekt der Realität ab, daher muss es mehrere Theorien geben, um ein umfassenderes Bild zu erhalten.
4. Wenn es verschiedene politische Interessen gibt, dann kann auch von unterschiedlichen Theorien über Gesellschaft ausgegangen werden.

(vgl. Hondrich 1978, S. 314)

Hondrichs Argumentation zielt im weiteren Verlauf darauf ab, die Grenzen zwischen den Theorien als wesentlich weniger scharf aufzuzeigen (vgl. Hondrich 1978, S. 322-323). Gleichzeitig sind ihm zufolge die unterschiedlichen Orientierungshypothesen keine

Hindernisse, „sondern geradezu vergleichsnotwendig, will man theoretischen Fortschritt erzielen“ (Hondrich 1978, S. 328).

Eine festgelegte Vorgehensweise zum Theorievergleich existiert nach wie vor nicht, vielmehr unterscheiden sich die Ansichten zum Teil erheblich, wie Theorien verglichen werden können. Matthias Junge beschreibt in seinem Artikel „Die Praxis des Theorievergleichs“ mehrere Probleme (vgl. Junge 2003, S. 391-395), die ich im Folgenden aufgreife.

Eine Bedingung für einen Vergleich von Theorien ist laut Junge die Existenz von Unterschieden und Gemeinsamkeiten. Dies führt zu einigen Fragen, die nach Junge eine erste Schwierigkeit aufzeigen: wann kann noch von einer Gemeinsamkeit gesprochen werden und wann wirkt eine Gemeinsamkeit künstlich konstruiert; wann sind Ansätze oder Argumente zu verschieden und können nicht mehr als ‚gleich‘ bezeichnet werden; wie verschieden müssen die Theorien sein, um sie vergleichen zu können; lassen sich Autoren überhaupt unter einem Oberbegriff ‚sammeln‘. (vgl. Junge 2003, S. 392)

Die zweite Schwierigkeit ist laut Junge der so genannte *dritte Aspekt*. Dieser ist als Bezugspunkt nötig. Zum einen kann er bereits existieren, beispielsweise in Form eines konkreten Problems, auf das die Theorien hin untersucht werden oder in Form einer dritten Theorie, auf die die zu vergleichenden Theorien bezogen werden (Problemvergleich, bzw. allgemeiner Theorievergleich); zum anderen kann der dritte Aspekt im Prozess des Vergleichens konstruiert werden (Konzeptvergleich, bzw. lokaler Theorievergleich). Folgende Möglichkeiten beschreibt Junge: (vgl. Junge 2003, S. 392)

1. Bei einem Problemvergleich wird untersucht, welche Antworten die (beiden) Theorien zu einem ganz bestimmten Problem geben. Wird 2. ein Konzeptvergleich durchgeführt, wird eine gemeinsame Konzeption gesucht, das Ergebnis ist hierbei weder lokal noch kumulativ. Es geht vielmehr darum Konvergenzbewegungen von Theorien aufzuzeigen. Eine dritte Möglichkeit bietet der allgemeine Theorievergleich. Hier stellt sich die Frage ‚Wie verhalten sich Y und Z in der Theorie X?‘. Es werden Y und Z ‚eliminiert‘, indem in X eine übergeordnete Alternative gefunden wird. Eine vierte Vorgehensweise stellt der lokale Theorievergleich dar. In diesem Fall bleiben Y und Z bestehen, eine Theorie X wird für diesen einen lokalen Bereich konstruiert. Dabei entsteht allerdings keine Wissenskumulation. (vgl. Junge 2003, S. 392)

Das führt zu der Frage: Wie soll verglichen werden? „Diese Frage zielt auf die Gegenüberstellung von Inventarisierungsvergleich und Bewertungsvergleich. (...) Verglichen werden kann eliminativ oder behutsam hermeneutisch“ (Junge 2003, S. 393).

Wird eliminativ vorgegangen, ist dies kein Vergleich im eigentlichen Sinn, so Junge. Eine Theorie oder Teile von ihr werden als Erklärungsmuster ausgeschlossen, während die andere Theorie ‚stehen bleibt‘. Beim behutsam hermeneutischen Vorgehen kann wechselseitiges Verstehen gefördert werden, denn es muss Verständnis für die verschiedenen Positionen erzeugt werden, statt den Leser von einer Position überzeugen zu wollen. (vgl. Junge 2003, S. 393)

Eine weitere Möglichkeit bietet Max Haller an, der die vergleichende Beurteilung von Theorien in den Blick nimmt. In diesem Fall wird die Erklärungstauglichkeit überprüft. (Haller 1999, S. 15) Er entwickelt einen Ansatz zur „Bewertung der Reichweite und Grenzen der verschiedenen Theorien“ (Haller 1999, S. 24) wobei es ihm nicht darum geht sie mit ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ zu beurteilen, sondern er erklärt:

„Hauptziel ist vielmehr zu zeigen, daß die verglichenen Theorien aufgrund ihrer Anlage jeweils nur ganz bestimmte Formen von Aussagen treffen können, jeweils eine unterschiedliche Funktion in bezug auf empirische Fragestellungen und Daten erfüllen und schließlich auch einen unterschiedlichen Bezug zur alltäglichen Lebenswelt und zur politischen Praxis besitzen.“ (Haller 1999, S. 25)

Damit dies gelingen kann, muss zunächst eine analytische Perspektive eingenommen werden, aus der heraus über die Theorien reflektiert werden kann. Nur so können die erforderlichen Kriterien für die Qualitätsbeurteilung und die Brauchbarkeit von Theorien gefunden werden. Darüber hinaus, so Haller, bilden diese Grundprinzipien ein Fundament, das die Neubildung von theoretischen Systemen überflüssig macht. Darüber hinaus muss berücksichtigt werden, wie stark sich soziologische Theorien auf die soziale Wirklichkeit auswirken. (vgl. Haller 1999, S. 15-16)

In dieser Arbeit werden die Theorien von Elias und Bourdieu verglichen, was eine andere Dimension einnimmt, als etwa der Vergleich einer marxistischen Theorie mit einer strukturalistischen Theorie. Hier geht es vielmehr darum, Begriffe aufzuschlüsseln um festzustellen, wie groß die Ähnlichkeiten oder Unterschiede zwischen diesen beiden Soziologen sind (Beispiel Habitus). Ich versuche der Antwort näher zu kommen, weshalb

Elias und Bourdieu auffallend häufig gemeinsam Verwendung als Erklärungshilfen finden. Dabei geht es mir eben nicht darum, eine der beiden Theorien zu eliminieren. Ebenso wenig will ich eine neue Theorie erstellen. Auch geht es nicht darum, ihre Verwendbarkeit zu prüfen oder eine als praktikabler oder höherwertiger einzustufen. Als viel wichtiger erachte ich es, die Gemeinsamkeiten an Stellen aufzudecken, an denen sie sich ähneln, damit sie in ihrer gesamten Vielfalt wahrgenommen werden.

Ein weiteres Ziel dieser Arbeit soll es sein, die Stellen aufzuzeigen, an denen sich beide Theorien verbinden lassen um bestehende Erklärungsmodelle voranzubringen und noch zuverlässiger zu gestalten.

Auf zwei Wegen sollen diese Ziele erfüllt werden, wobei ich mich stark an Junge orientiere: Zum einen sollen Kernkonzepte aufgeschlüsselt werden, die ein Pendant in der Theorie des jeweils anderen besitzen. Dabei dürfen gleiche Begriffe nicht zu der Annahme führen, sie würden für ein ähnliches Konzept stehen. Zum anderen sollen Konzepte miteinander verglichen werden, die in der Sekundärliteratur häufiger als jeweiliges Gegenstück genannt werden. Es wird überprüft, ob diese Entsprechung tatsächlich haltbar ist oder nicht.

Darüber hinaus soll die Theorieentwicklung in den Blick genommen werden, da gerade die Dualität der soziologischen Theorien beispielsweise von Haller kritisiert wird. Elias und Bourdieu als ausdrückliche Gegner vom Denken in Dichotomien bieten hier bereits Lösungen für Probleme des Theorienvergleiches an. Sie verbinden genau diejenigen Elemente miteinander, die manche Theorien voneinander abgrenzen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Um einen Vergleich durchführen zu können, müssen die einzelnen Theorien von Elias und Bourdieu zunächst rekonstruiert werden. Die Inhalte und Teilaspekte müssen strukturiert und die Argumentationsgänge aufgezeigt werden. Auf dieser Grundlage besteht die Theorieuntersuchung aus den Teilen ‚Theorieentwicklung‘, ‚Begrifflichkeit‘ und ‚Rezeption‘.

Diese Arbeit vergleicht in Kapitel 1 Begriffe bzw. Konzepte miteinander, die die Wechselwirkungen zwischen Personen, ihrer Persönlichkeitsstruktur und ihrem Umfeld beziehungsweise der Gesellschaft beschreiben. In Kapitel 2 wird genauer auf die (Macht-) Kämpfe und Abgrenzungsmechanismen eingegangen, die innerhalb einer Gesellschaft wirken. In Kapitel 3 begibt sich die Untersuchung auf eine abstraktere Ebene: Hier

werden die Konstrukte verglichen, die nicht nur eine soziale Begebenheit beschreiben, sondern die eine Funktion innerhalb der Theorie übernehmen. Es geht also um die jeweilige Methodologie. Das Überwinden von gängigen Dichotomien ist ein zentrales Element innerhalb ihrer Ansätze und nimmt deshalb ein gesamtes Kapitel ein. In Kapitel 4 vergrößert sich der Blickwinkel noch stärker und es werden nicht nur die jeweiligen Theorien betrachtet, sondern auch Anknüpfungspunkte zu anderen Theorien und Wissenschaften genannt und verglichen.

Zu meiner Gliederung sei angemerkt: Die Dissertation besteht aus den gerade genannten vier Kapiteln mit je vier Unterkapiteln. Diese gliedern sich wie folgt: Zunächst wird Elias', dann Bourdieus Position erläutert und im dritten Schritt findet die Analyse der beiden Ansätze statt, in der Gemeinsamkeiten und Unterschiede dargestellt werden (einzige Ausnahme: 4.4. *Biographische Hintergründe und persönlicher Austausch*).

Lediglich für eine erhöhte Übersichtlichkeit wird stets zuerst Elias' Position beschrieben. Dies spiegelt sich in den Kapitelüberschriften wider, hier findet sich zunächst der von Elias verwendete Ausdruck und dann der Name, den Bourdieu diesem Phänomen gab. Aus dem gleichen Grund beginnt das **Kapitel 1 Von den gesellschaftlichen Ansprüchen zur Zweiten Natur** mit den Erläuterungen zu Elias' *Habitus*, danach wird Bourdieus Verständnis von *Hexis* beschrieben und im dritten Schritt werden diese beiden Konzepte verglichen. Elias verwendet bereits in seinen ersten Büchern den Ausdruck *Habitus* und gilt manchen damit als Vorläufer für Bourdieus Habitus-Konzept. Ich sehe mehr Hinweise dafür gegeben, keinen als ‚Vorgänger‘ oder ‚Nachfolger‘ zu bezeichnen, sondern erkenne eine unterschiedliche Auffassung beziehungsweise einen unterschiedlichen Blickwinkel in den Konzepten. Deshalb existieren zwei Unterkapitel mit *Habitus* im Titel. (**Kapitel 1.1. Habitus und Hexis** und **Kapitel 1.2. Selbstzwänge und Habitus**)

Verglichen werden zunächst die Beschreibungen und Analysen für das wahrnehmbare Verhalten von Menschen. Ein Verhalten ohne eine Struktur, in der diese Verhaltensstandards, die verschiedenen Geschmäcker usw. fest eingeschrieben sind, stellen sich weder Elias noch Bourdieu vor. Obwohl sie sich gegen eine Trennung von Innerem und Äußerem wenden, gibt es doch die Unterscheidung ‚beobachtbares Handeln‘ und der ‚Struktur dahinter‘, wenn auch der Übergang vom einen zum anderen nicht klar

definiert werden kann. Der Ausdruck der zweiten Natur verdeutlicht dies: Das Handeln wider die Struktur erscheint widernatürlich zu sein.

Im **Unterkapitel 1.2. Selbstzwänge und Habitus** werden dann die Konzepte von *Selbstzwängen* mit dem Konzept des *Habitus* verglichen. Diese Trennung der beiden Habitus-Auffassungen erschien mir sinnvoll zu sein, denn häufig wird Elias' Habitus lediglich als Vorläufer von Bourdieus Habitus genannt. Dadurch entsteht der Eindruck, Elias hätte kein Konzept für etwas, das doch einen äußerst zentralen Part in und für eine soziologische Theorie übernehmen kann.

An dieser Stelle ist auf eine gewisse Spannung hinzuweisen, die aufgrund des Vorgehens in dieser Dissertation entsteht: Elias und Bourdieu betonen die dichte Verknüpfung und ‚Vernetztheit‘ ihrer Theorien. Ich aber untersuche und vergleiche einzelne Begriffe und Konzepte, die eigentlich nicht für sich alleine stehen können. Ich muss sie so weit aus ihrem Kontext herauslösen, bis eine Vergleichbarkeit gegeben ist. Gleichzeitig müssen sie in ihrem Kontext betrachtet werden, damit auch diese Bedeutung untersucht und verglichen werden kann. Paradoxerweise zeigt sich nicht nur *trotz*, sondern sogar *wegen* dieses Vorgehens die Untrennbarkeit von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ in den **Kapiteln 1.1. Habitus und Hexis und 1.2. Selbstzwänge und Habitus**.

Der Fokus auf die Persönlichkeitsstruktur und das Handeln wird im **Kapitel 1.3. Zivilisation und Kultur** erweitert und in Bezug zur Gesellschaft und Geschichte gesetzt. Spätestens hier wird mein Auswahlkriterium für die in Verbindung gesetzten Begriffe deutlich: es geht nicht darum, gleichlautende Begriffe, wie etwa Habitus, Zivilisation und Kultur, zu vergleichen. Es geht vielmehr darum, vergleichbare Konzepte zu finden, sie mit dem Konzept des jeweils anderen in Beziehung zu setzen und dann wiederum die Funktion herauszuarbeiten, die dieses Konzept für die gesamte Theorie innehat. Bourdieu bezieht sich explizit auf Elias' Erläuterungen zum Zivilisationsbegriff und den Kulturbegriffen in Deutschland beziehungsweise Frankreich. Er folgt Elias' Ausführungen, welche Rolle Zivilisation und Kultur für die Abgrenzung der Machtreicheren von den Machtärmeren in Deutschland und Frankreich spielen. Dies und vor allem die Rolle, die *Kultur* als Kapitalform für Bourdieu und *Zivilisation* für Elias spielt, veranlassten mich dazu, diese beiden Begriffe in Bezug zueinander zu setzen.



Daraus ergibt sich die nächste Frage nach den Wandlungsmöglichkeiten, wenn derart viele Faktoren das Handeln beeinflussen. Letzten Endes führt dies zu den Fragen, ob ein selbstbestimmtes Handeln überhaupt möglich ist oder ob alle Menschen unfrei sind. Darauf geben Elias und Bourdieu klare Antworten, ohne dabei in eine ‚Schwarz-Weiß-Einteilung‘ zu geraten.

Im **Kapitel 2. Abgrenzung und Distinktion** werden, wie der Titel schon zeigt, die Erklärungsmodelle für soziale Ungleichheiten bis hin zu (realen oder nur theoretischen) Gruppenbildungsprozessen und Spannungen verglichen. Im **Kapitel 2.1. Figuration und Feld** wird zunächst auf die beiden zentralen Begriffe *Figuration* (Elias) und *Feld* (Bourdieu) eingegangen. Diese werden in vergleichenden Artikeln häufig zusammen genannt und es heißt, sie wären jeweils das entsprechende Konzept. Sowohl mit *Figuration* als auch mit dem Begriff *Feld* werden mehrere Personen zusammengefasst, deren Interaktion untersucht werden kann. Aber ob sie sich tatsächlich so ähnlich sind, wird an dieser Stelle begründet bezweifelt.

*Figuration* und *Feld* sind soziologische Werkzeuge, die deutlich flexibler einzusetzen sind, als die *Klasse* im Marx’schen Sinne, dennoch verwenden beide den Klassenbegriff. Ob jener dabei weiter entwickelt wurde oder ob er im Sinne von Marx genutzt wird, findet Klärung im **Kapitel 2.2. Klasse**.

Im Anschluss daran wird genauer darauf eingegangen, wie sich Personen voneinander abgrenzen; wie sie um ihre Positionen kämpfen; welche Rolle dabei die Machtärmeren selbst spielen. Im **Kapitel 2.3. Etablierte und Distinktion von Außenseitern** werden die Mechanismen untersucht, die Bourdieu *Distinktion* nennt, während Elias diesen keinen expliziten Namen gibt. Um auf Elias’ und Scotsons Buch *Etablierte und Außenseiter* hinzuweisen, wurde dieser bewusst mehrdeutige Titel gewählt. Einerseits weist er so auf die Distinktion der Etablierten von den Außenseitern hin; andererseits kann er auf die Distinktion der Außenseiter von den Etablierten hinweisen. Ob Bourdieu dieser Interpretation zustimmen würde, versucht dieses Kapitel zu klären.

Im **Kapitel 2.4. Macht** geht es einerseits um Elias’ Auffassung von Macht und um Bourdieus Konzept des Machtfeldes. Bourdieu verwendet in seinen Schriften das Wort *Macht* vergleichsweise selten. Wenn er explizit von Macht beziehungsweise Machthabenden spricht, verwendet er den Ausdruck des *Machtfeldes*. Was *Macht* aber für

ihn bedeutet, das definiert Bourdieu nicht genau. Dennoch soll seine Auffassung davon herausgearbeitet werden und mit der von Elias verglichen werden. Mit diesem Unterkapitel endet das zweite Kapitel.

Keine eigenen Kapitel erhielten die Kapitalformen von Bourdieu, denn vor allem das kulturelle Kapital und das ökonomische Kapital sind besonders eng mit vielen anderen Begriffen verknüpft. Eine Redundanz wäre kaum zu vermeiden gewesen.

Auf die Wandlungen der einzelnen Begriffe wird kaum eingegangen. Bei Bourdieu könnte dies in manchen Fällen berücksichtigt werden; die Änderungen der Begriffe, die er vornahm, weisen eine relative Stringenz auf. Elias aber scheint seine Begriffe deutlich häufiger geändert zu haben. Als Beispiel sei hier auf den Begriff *Habitus* hingewiesen (s. a. Kapitel 1.1.1. *Elias: Habitus*). Möglicherweise wechselte Elias die Namen seiner Konzepte, um sie nicht zu starr werden zu lassen. Die Berücksichtigung der Begriffswandel hätte sich also auf Bourdieu beschränkt. Ob solch eine einseitige Berücksichtigung der Verwendungsgeschichte von Begriffen tatsächlich weiter geführt hätte und einen relevanten Erkenntnisgewinn mit sich gebracht hätte, ist fraglich.

Im **Kapitel 3 Überwinden von Dichotomien** findet sich die vergleichende Analyse der Überwindungsstrategien von häufig verwendeten Dichotomien. Sowohl Elias als auch Bourdieu halten das Denken in grundverschiedenen Gegensätzen für irreführend. Das **Kapitel 3.1. Deskriptive Analyse und normativer Anteil** setzt sich mit dem moralischen Anspruch der beiden Soziologen an ihre Theorien auseinander. Bourdieu erhebt einen klaren normativen Anspruch an die Soziologie beziehungsweise an Soziologen, wobei er sich der Probleme bewusst ist, die daraus entstehen können. Im Gegensatz dazu beansprucht Elias für sich einen deskriptiv-analytischen Ansatz, wie er von vielen Soziologen vertreten werden dürfte. Ob Elias dem aber gerecht wird und welche Gefahren Bourdieu selbst für einen normativen Ansatz eines Soziologen sieht und wie er diese versucht zu lösen, wird hier erläutert.

Das **Kapitel 3.2. Dualismusproblem von Mikro- und Makroebene** widmet sich ebenfalls zwei Ansätzen, die häufig als unvereinbar zueinander stehend gelten. Es geht dabei um die Überlegung, eine Mikrotheorie oder eine Makrotheorie zu vertreten. Elias und Bourdieu erheben den Anspruch, diese Dichotomie gänzlich aufzuheben und nicht nur die Pole zu verbinden. Bei einer einfachen Verbindung von Mikro- und Makroebene

würden die Pole in der Theorie bestehen bleiben. Stattdessen kann nur eine flexible Theorie Abhilfe schaffen. Mit welchen soziologischen ‚Werkzeugen‘ sie dies versuchen, soll hier gezeigt werden. Elias und Bourdieu betreten hier Neuland und befinden sich damit unter den Klassikern nach wie vor noch immer in einer Minderheit, die diese Kluft nicht hinzunehmen versucht.

Dieses Thema erscheint auf den ersten Blick redundant mit dem **Kapitel 3.3. Individuum und Gesellschaft**. Es geht hier aber nicht so sehr um die theoretische Überwindung einer Dichotomie, sondern mehr um eine soziologische Betrachtung zu der Frage, wie sich das Individuum selbst in der Gesellschaft sieht. Das schließt bei Elias Fragen mit ein, ob eine Person sich selbst als das höchste Gut ansieht oder ob es die Gesellschaft/die Nation für ebensolches erachtet. Dabei wird ebenfalls das Thema *Individualisierung* aufgegriffen. Besondere Berücksichtigung erfährt hier Bourdieus Werk *Das Elend der Welt*, in dem er Bewohner französischer Banlieues zu Wort kommen lässt. Daraus wird deutlich, wie das Selbstbild und das Bild von der eigenen Position in der Gesellschaft mit dem tatsächlichen Status zusammenhängen. In jedem Fall wird die Gesellschaft von den Individuen als etwas an und für sich Existierendes, ja zum Teil fast schon als Akteur wahrgenommen.

Im **Kapitel 3.4. Theorie und Praxis** wird eine weitere Dichotomie beleuchtet. Elias und Bourdieu sprechen sich gegen diese Trennung aus, denn eine Theorie müsse sich stets in der Praxis bestätigen lassen und gleichzeitig müsse eine Theorie aus ihr entstammen. Die Sprache spielt hierbei eine ganz zentrale Rolle. Sie kann Vermittlerin zwischen Theorie und Praxis sein, da über sie die Theorie überhaupt erst formuliert werden kann. Gleichzeitig kann sie Verursacherin der Dichotomie sein, da hier die Trennung erst vorgenommen wird. Wie Elias und Bourdieu diese Rolle einschätzen und mit welchen ‚Denkwerkzeugen‘ sie Theorie und Praxis verbinden, soll in diesem Kapitel verglichen werden.

In **Kapitel 4. Bezüge, Bezugsmöglichkeiten und der Briefwechsel**, dem letzten der vier Teile der Dissertation wendet sich der Blick verstärkt auf die Philosophie und die Soziologie im Allgemeinen. Zunächst werden in **Kapitel 4.1. Philosophie** Bezüge zur Philosophie gesucht, wobei eine tatsächlich vollständige Analyse in diesem Rahmen nicht

möglich ist<sup>1</sup>. Eine erste Vermutung legte als gemeinsamen ‚Antipol‘ Immanuel Kant nahe. Elias und Bourdieu äußern sich negativ gegenüber der Philosophie, vor allem geben sie Kant die ‚Schuld‘ an mehreren gängigen Denkweisen von Gesellschaftswissenschaften, denen sie ablehnend gegenüberstehen. Die Untersuchung ergab aber kein so eindeutiges Bild wie erwartet, denn vor allem Bourdieu verwendet Kant’sche Begriffe, zu denen ein bestimmter philosophischer Unterbau gehört. Als ebenso haltlos erwies sich die Annahme, Elias und Bourdieu ließen sich mit ähnlichen Philosophen in Bezug setzen.

Im Kapitel **4.2. Soziologie** wird auf Parallelen zu Vorgängern innerhalb der Soziologie verwiesen. Wie das Kapitel zur Philosophie, so erhebt dieses ebenfalls nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Größtenteils wird zusammengestellt, wie sich Elias und Bourdieu zu Auguste Comte, Karl Marx und Friedrich Engels, Émile Durkheim und Max und Alfred Weber äußerten. Darüber hinaus werden die Verbindungslinien zu früheren Soziologen aufgezeigt, zuletzt werden diese erneut verglichen. Darüber hinaus wird wiedergegeben, wie sich Bourdieu und Elias übereinander äußerten. Der Schwerpunkt liegt dabei auf Bourdieus Aussagen, die sehr stark variieren.

Im **Kapitel 4.3. Rezeption** wendet sich der Blick ab von den Vorläufern von Elias und Bourdieu hin zu Zeitgenossen und darüber hinaus auf die Verwendung und Verbreitung ihrer Theorien, ihrer ‚Werkzeuge‘ und Theoreme nach ihrem Tod. Für die Rezeptionsgeschichte von Elias ist auffällig, wie spät er Anerkennung erfuhr.<sup>2</sup> Allgemein wird hier dargestellt, in welchen Fachdisziplinen Elias und Bourdieu Verwendung finden.

Im **Kapitel 4.4. Biographische Hintergründe und persönlicher Kontakt**, dem einzigen mit nur zwei Unterkapiteln, finden sich zunächst Ausschnitte aus den jeweiligen Lebensläufen. Diese sollen nicht an sich verglichen werden, aber sie weisen doch zum Teil ähnliche Erfahrungen auf, die möglicherweise eine Auswirkung auf das jeweilige Werk hatten. Dennoch soll hier nicht darüber spekuliert werden, inwiefern diese Ereignisse die Theorien prägten. Stattdessen ist **4.4.1. Über prägende Ereignisse** als Hinführung zu **4.4.2 Der Briefwechsel** gedacht. Dieser begann im Jahr 1976 und dauerte, mehr oder weniger regelmäßig, bis zu Elias’ Tod. Er gibt Aufschluss darüber, wie gut

---

<sup>1</sup> Für eine Untersuchung der philosophischen Bezüge bei Pierre Bourdieu, siehe die Dissertation: Zenklusen, Stefan (2010): Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu. Konstanz: UVK.

<sup>2</sup> Sie wird nicht vollständig wiedergegeben werden, dazu siehe die Dissertation: Joly, Marc (2012): Devenir Norbert Elias (Histoire de la Pensée).

Elias und Bourdieu das Werk des jeweils anderen kannten. Er wird hier erstmals veröffentlicht, obwohl er gut dokumentiert, wie nahe sich Elias und Bourdieu nicht nur im Menschlichen, sondern auch in ihren Theorien standen.

An dieser Stelle bedanke ich mich beim *Deutschen Literaturarchiv Marbach* und bei der *Norbert-Elias-Stiftung Amsterdam* für die freundliche Unterstützung und die Genehmigung, die Briefe verwenden zu dürfen.

# **1. Von den gesellschaftlichen Ansprüchen zur Zweiten Natur**

Elias und Bourdieu richten den Fokus ihrer wissenschaftlichen Arbeit darauf, wie das Handeln von Personen geprägt wird. Beide akzeptieren nicht die Idee eines freien Willens, mit dessen Hilfe eine Person über ihr Handeln frei entscheiden könnte. Stattdessen gehen sie von einer Struktur aus, die das Handeln prägt und begrenzt aber zugleich erst ermöglicht. Diese Struktur wird durch Einflüsse von außen, vom Umfeld einer Person, geprägt. Wie diese Struktur entsteht, wie sie geprägt wird, ob sie alles bestimmend ist und wie Elias und Bourdieu sie nennen, soll in diesem Kapitel geklärt werden. Dabei werden Begriffe für die Struktur und für das daraus resultierende Verhalten voneinander getrennt, obwohl Struktur und Verhalten praktisch untrennbar miteinander verwoben sind. In diesem Zusammenhang sprechen sowohl Bourdieu als auch Elias von einem Habitus. Bei der Untersuchung der beiden Habitus-Auffassungen fand sich allerdings ein erheblicher Unterschied zwischen Elias' und Bourdieus Auffassung. Deshalb werden nicht die Habitus-Konzeptionen direkt miteinander in Bezug gesetzt, sondern es wird ein Gegenstück jeweils in der anderen Theorie gesucht.

## **1.1. Habitus und Hexis**

Elias und Bourdieu wehren sich gegen eine strikte Trennung von Innerem und Äußerem. Dennoch geben sie der Struktur des Handelns einen anderen Namen als dem Wahrnehmbaren an einer Person. Als wahrnehmbar gelten dabei die Handlungen und Äußerungen einer Person. Bezüglich der Äußerungen wird deutlich, wie unmöglich dieser Innen-Außen-Dualismus aufrechterhalten werden kann. Sprache und Gefühlsäußerungen sind nicht dem Inneren allein oder dem Äußeren allein zuzuordnen. Elias und Bourdieu verwenden im Zusammenhang mit der Struktur und dem Wahrnehmbaren den Ausdruck *Habitus*, was zu Verwirrung führen kann. Im Folgenden wird deshalb zunächst Elias' Verständnis von Habitus mit Bourdieus Verständnis von Hexis verglichen. Diese Unterscheidung erscheint mir bedeutend zu sein, um Gemeinsamkeiten der beiden Soziologen genauer aufzeigen zu können.

### 1.1.1. *Elias: Habitus*

Elias verwendete den Begriff *Habitus* bereits in beiden Bänden von *Über den Prozeß der Zivilisation*, die er in den 1930er Jahren schrieb; danach verschwand der Ausdruck jedoch aus seinen Werken, um dann Mitte der 1980er Jahre, vor allem in *Humana Conditio*, *Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation*, *Über die Zeit, die Gesellschaft der Individuen* und *Studien über die Deutschen* wieder eine Verwendung zu finden. Anhand der *Studien über die Deutschen* lässt sich diese Entwicklung verdeutlichen: Im jüngsten Kapitel des Buches, nämlich im Vorwort, taucht *Habitus* sehr häufig auf (über 20 Mal), in den älteren Texten, die zwischen 1961 und 1980 entstanden, jedoch fast gar nicht (nur fünf Mal insgesamt).

Elias beschreibt demnach über Jahrzehnte hinweg das *Phänomen Habitus* (sonst hätte er diese Artikel nicht unter diesem Titel zusammengefasst), vernachlässigt allerdings den *Ausdruck Habitus*. Erst in den achtziger Jahren fasst er seine Untersuchungen wieder unter dem Begriff *Habitus* zusammen, dann wird er sogar im Untertitel des Sammelwerkes *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert* verwendet.<sup>3</sup>

Es ist schwierig, sich im Umgang mit Elias an fixen Begriffen zu orientieren. Er variiert seine Ausdrücke und Begriffe im Laufe der Jahre recht häufig. Dies könnte so interpretiert werden, als wäre ihm das Beschreiben von sozialen Phänomenen wichtiger als der Begriff selbst beziehungsweise der Name der dahinter steht. Vermutlich ist eher Elias' stetiges Betonen von der Notwendigkeit des Prozessdenkens der Grund für diese Namenswechsel. Die Bedeutung der Begriffe wandelt sich aufgrund ihrer Verwendung. Durch die Benutzung von Begriffen werden sie klarer definierbar und damit für Elias zu starr, denn sie verlieren ihre Prozesshaftigkeit. Wenn diese Verwendung nicht mehr das trifft, was Elias ausdrücken will, ändert er seine Bezeichnungen. Das lässt sich aus dem Vorwort von Stephen Mennell und Eric Dunning zu *The Germans* schließen; sie schreiben, Elias habe mit dem Ausdruck *Habitus* versucht, die vorherige statische

---

<sup>3</sup> Die *Studien über die Deutschen* ist ein Sammelband verschiedener Texte aus verschiedenen Jahrzehnten. Die Texte wurden überwiegend von Michael Schröter redigiert und für den Druck fertig gestellt. Elias gab sein Einverständnis zu den Änderungen und schrieb das Vorwort. Ob der Titel von Elias oder von Schröter stammt, geht aus den editorischen Berichten nicht hervor, aber er dürfte mindestens in seinem Sinne sein. (vgl. Schröter 1989, S. 634-636; vgl. Wilterdink 2005, S. 637-639).

Konnotation des Begriffes Nationalcharakter zu überwinden (vgl. Dunning und Mennell 1997a, S. ix).

Elias gesteht sogar den Steinzeitmenschen zu, einen Habitus besessen zu haben. Allerdings schränkt er diesen ein und bezeichnet ihn als einen einschichtigen Habitus, der erst im Laufe der Zeit vielschichtiger geworden sei. (vgl. Elias 2001a, S. 245) Zum Teil nennt er ihn sogar biologisch vererbbar, zum größeren Teil ist er jedoch eng an äußere Faktoren geknüpft:

„Man sieht dann rasch genug, daß der nationale Habitus eines Volkes nicht ein für allemal biologisch fixiert ist. Er ist vielmehr aufs engste mit dem jeweiligen Staatsbildungsprozeß verknüpft. [...] Man braucht durchaus nicht daran zu zweifeln, daß es auch vererbbare, biologische Unterschiede zwischen den Völkern dieser Erde gibt. Aber selbst Völker mit ähnlicher oder gleicher Rassenmischung können in bezug auf ihren nationalen Habitus oder ihre Mentalität, auf die Verkehrsweise der Menschen miteinander recht verschieden sein“ (Elias 2005b, S. 8).

Elias spricht hier von einem Gruppenhabitus, der zwar nicht komplett biologisch vererbt wird, gesteht aber durchaus biologischen Faktoren zu, ein Teil des Habitus zu sein. Wenn der Habitus dasjenige ist, was an einem Menschen wahrgenommen werden kann, dann gehören auch biologisch vererbte Merkmale dazu. Elias geht aber nicht weiter darauf ein und nennt keine expliziten Merkmale.

Für Elias ist der Habitus sehr dynamisch einsetzbar. Ob kleine Menschengruppen oder ganze Staaten – es ist möglich, einen Habitus auszumachen. Es hängt vom Betrachter ab, aufgrund welcher Eigenschaften er Personen zu Gruppen zusammenfasst – je nachdem auf welche Feinheiten in den Verhaltensstandards geachtet wird. So ergibt sich für Elias ein Habitus einer kleinen Gruppe, die sich zunächst sehr stark von einer anderen Gruppe unterscheiden mag, mit der sie aber doch wieder Gemeinsamkeiten hat, die sie zusammen als zu einer noch größeren Gruppe zugehörig ausweisen. Folgendes fiktives Beispiel soll dies verdeutlichen:

Angenommen Studierende des Faches Elektrotechnik seien größtenteils zwischen 19 und 30 Jahre alt, sie besäßen die Fachhochschulreife und seien überwiegend männlichen Geschlechts. Als zweite Gruppe seien Erzieher in der Ausbildung angedacht. Diese Gruppe bestünde überwiegend aus Frauen im Alter zwischen 16 und 20 Jahren mit einem



Real- oder Hauptschulabschluss. Zwischen diesen beiden Gruppen dürften zum Teil erhebliche Unterschiede in ihren Habitus erkennbar sein, bezüglich Karriereorientierung, dem Wunsch nach einem Beruf mit hohem Einkommen, technischem Verständnis oder Modegeschmack. Wird der Fokus aber auf andere Ausprägungen im Habitus gelegt, dann lassen sich wiederum Gemeinsamkeiten erkennen, die eine Zugehörigkeit zu einer größeren, gemeinsamen Überlebenseinheit zulassen. Beispielsweise könnten dies der Wunsch nach einer (zumindest mittelfristig) planbaren Zukunft und die Ablehnung kriegerischer Handlungen zugunsten eines Strebens nach einer Erweiterung der Landesgrenzen sein. Auf diese Weise kann ein Habitus für sehr große Menschenmengen gefunden werden, so auch für einen ganzen Staat. Diese Eigenschaften gelten zweifelsohne nicht für alle angehenden Erzieherinnen beziehungsweise Elektrotechnik-Studenten, dennoch könnte diese gemeinsame Tendenz behauptet werden.

Im Folgenden erläutert Elias, wie sich der soziale Habitus einer Person vielschichtig zusammensetzt und weshalb der Habitus einer einzelnen Person einer bestimmten größeren Überlebenseinheit zugeordnet werden kann:

„Jemand kann zum Beispiel Eigentümlichkeiten eines Liverpool-englischen oder eines Schwarzwald-deutschen Europäers an sich tragen. Es hängt von der Anzahl der ineinander verschachtelten Integrationsebenen seiner Gesellschaft ab, wieviel Schichten im sozialen Habitus eines Menschen ineinander verwoben sind. Unter ihnen nimmt gewöhnlich eine bestimmte Schicht einen besonders prominenten Platz ein. Das ist die Schicht, die für die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer bestimmten sozialen Überlebenseinheit, also zum Beispiel zu einem Stamm oder Staat, charakteristisch ist. Auf sie bezieht sich bei Angehörigen einer Gesellschaft auf der Entwicklungsstufe eines neuzeitlichen Staates der Ausdruck ‚Nationalcharakter‘“ (Elias 2001a, S. 245).

Hier nimmt Elias eine Unterscheidung vor, die bis dahin in den Geisteswissenschaften nicht vorgenommen wurde: Elias differenziert den sozialen Habitus von einem Nationalcharakter, den er später auch nationalen Habitus nennt – vor allem in den *Studien über die Deutschen* (vgl. Elias 2005b, S. 7-8, 17-18, 21-22, 31, 229-231), ebenso zu finden in verschiedenen Aufsätzen (vgl. Elias 2006b, S. 46, 2006c, S. 223). Der nationale Habitus ist für Elias demzufolge eher ein kleiner Teil des persönlichen Habitus einer Person.

Elias verbindet den eher individuellen sozialen Habitus fest mit der Gesellschaft (vgl. Elias 2001a, S. 245), was in den philosophischen Betrachtungen zum Habitus nicht getan wurde (dazu mehr in Kapitel 4.1. *Philosophie*). Hinter dieser Neuerung stecken nicht mehr die oft und vielschichtig behandelten Fragen, was der Habitus ist und wo, also in welchem Seelenteil er sich befindet, sondern wie er genau in eine Person gelangt und welche Auswirkungen dies für sie und für ihre Gesellschaft hat.

„Dem Gefühl einer Mauer, die irgendetwas im ‚Innern‘ des Menschen von der ‚Außenwelt‘ abtrennt, wie echt es auch als Gefühl sein mag, entspricht nichts am Menschen, das den Charakter einer wirklichen Mauer hat“ (Elias 1997b, S. 67).

Dabei fällt ein Aspekt weg, den die Philosophen über Jahrhunderte hinweg beachtet haben. Elias, als Vertreter eines streng analytischen Auftrags an sich und die Soziologie, weist dem Habitus keine moralische Dimension mehr zu (vgl. Elias 2005b, S. 229), wie dies innerhalb der Philosophie geschehen ist. Als Konsequenz dessen nimmt die Betrachtungsweise eine wichtige Wendung: Der Begriff des Habitus verliert seine normative Dimension und wird zu einem Phänomen, das beschrieben wird und beschreibend wirkt. Elias formuliert zwar keine moralischen Normen, schließt dabei die Existenz eines moralischen Gewissens aber nicht aus. Er zählt es, zusammen mit dem rationalen Denken, zu den individuellen Selbstkontrollen, die im Zusammenleben erzeugt werden (vgl. Elias 1997b, S. 64).

Ein großer Unterschied zwischen Elias' frühem und spätem Habitus-Begriff konnte nicht ausgemacht werden. Elias spricht in seinen *Prozessbüchern* von Selbstzwängen, die ein Verhalten hervorbringen. Dieses wird zu einem persönlichen Habitus, dessen prägendste und einflussreichste Elemente wiederum zu Zugehörigkeiten zu größeren Überlebenseinheiten führen. Seine Theorie zum Zivilisationsprozess erstellte er anhand von Benimmbüchern verschiedener Jahrhunderte. Wie es der Name schon sagt, wird in ihnen festgehalten, welches Verhalten schicklich ist und welches nicht. Diese Vorschriften ändern sich im Laufe der Zeit. Elias erkennt eine gewisse Ordnung dahinter und nennt diese Wandlungen *Habituswandel*. Elias bezeichnet mit *Habitus* eher das nach außen beobachtbare Verhalten als die psychischen Prozesse, denn letztere ließen sich nicht beobachten (Elias 1997b, S. 76-77).

Wer über Elias schreibt, sollte sich seiner Ausdrucksweise anpassen; denn Elias verwendet häufig Relativierungen, nicht etwa, weil er sich seiner Thesen unsicher ist, sondern weil ihm feste Grenzen zuwider sind. Fixe Einteilungen und exakte Definitionen erscheinen ihm zu starr und dadurch würde die Prozesshaftigkeit, die im gesamten gesellschaftlichen Zusammenleben zu finden ist, verloren gehen (vgl. Elias 1997b, S. 81). Deshalb soll an dieser Stelle nur die Tendenz formuliert werden, nach der Elias mit Habitus eher das äußerlich erkennbare Verhalten bezeichnet und für die dahinter stehenden psychischen Prozesse den Ausdruck Selbstzwänge verwendet. Schließlich wehrt er sich mit seiner Theorie vom *homo clausus*, dem ‚verkapselten Menschen‘ (s. a. Kapitel 1.2.1. *Elias: Selbstzwänge*) gegen eine Trennung von Außen und Innen (vgl. Elias 1997b, S. 65-66). Diese Einteilung musste aber vorgenommen werden, um eine Vergleichbarkeit von Elias' Habitus zu Bourdieus Ansatz zu ermöglichen.

Der – laut Elias fälschlicherweise – angenommene Unterschied zwischen Innerem und Äußerem wird aufgehoben, da der Habitus als nach außen sichtbare, aber unbewusste, Handlung immer auch die Persönlichkeitsstrukturen ausdrückt (vgl. Elias 1997b, S. 355-356). Der Habitus nimmt dementsprechend bei ihm die Position eines Mittlers ein. Die Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft, die in der Soziologie weit verbreitet ist, lässt sich nun aufheben. Wie bereits erwähnt, ist die Anzahl an Integrationsebenen der Gesellschaft dafür verantwortlich, wie viele Schichten im sozialen Habitus der Person miteinander verwoben sein können. (vgl. Elias 2001a, S. 245) An dieser Stelle kann ohne die Berücksichtigung der Rolle der Selbstzwänge nicht geklärt werden, wie viel beziehungsweise wie wenig Bewusstheit im Habitus enthalten ist. Die Selbstzwänge, als generierendes Prinzip, bringen das Tun hervor, deshalb wird hier dem nächsten Kapitel vorgegriffen. Elias zufolge werden dem Individuum

„[d]ie durch gesellschaftliche Sanktionen gestützten Verbote [...] als Selbstzwänge angezuchtet. Der Zwang der Zurückhaltung von Triebäußerungen, die soziogene Scham, die sie umgibt, werden ihm so zur Gewohnheit gemacht, daß er sich ihrer nicht einmal erwehren kann, wenn er allein, wenn er im intimen Raum ist“ (Elias 1997b, S. 355).

Über die Zwänge muss das Individuum also nicht mehr nachdenken, sie sind zur Gewohnheit geworden. Ohne ein Nachdenken wird ein Tun zum Verhalten. Baumgart und Eichener sprechen ebenfalls von Selbstzwängen, die „automatisch und blind, unabhängig von situationsabhängigen Sanktionen wirksam sind“ (Baumgart und Eichener

1997, S. 61). Der Habitus ist für Elias also mehr ein ‚sich Verhalten‘ als ein ‚aktiv Handeln‘. Dennoch kann für Elias ein Habitus bewusst angestrebt und damit erlernt werden, wie er dies am Beispiel des verbindungsstudentischen Habitus verdeutlicht:

„Die tiefe Verankerung des Regelgefüges der satisfaktionsfähigen Gesellschaft in der individuellen Persönlichkeit ihrer Vertreter, der zur zweiten Natur gewordene Kanon, weist den Einzelnen als Zugehörigen dieses Establishments aus. Sein ganzer Habitus, seine Haltungen, Ausdrucksweisen, Grundanschauungen über die Menschen kennzeichnen ihn als solchen. Das ist seine Belohnung“ (Elias 2005b, S. 165).

Der Habitus, den ein junger Student an anderen etablierten Korporierten beobachten kann, hält er für erstrebenswert. Er selbst sieht ihn gar als Belohnung für diverse Strapazen an, die er auf sich nehmen muss. Elias würde aber nie den Habitus als frei wählbar bezeichnen. Vielmehr ist er das sichtbare Ergebnis einer Konditionierung:

„Er [der Mensch, Anm. I. H.] ist so konditioniert, daß er sich mehr oder weniger automatisch dem gesellschaftlichen Standard gemäß verhält. Jedes andere Verhalten, jede Durchbrechung der Verbote oder der Zurückhaltung in der eigenen Gesellschaft bedeutet eine Gefahr und eine Entwertung der Zurückhaltung, die ihm selbst auferlegt ist“ (Elias 1997b, S. 322).

Dementsprechend eignet sich ein Mensch die Standards der Gesellschaft, in der er lebt, eher unbewusst an. Diese gesellschaftlichen Standards ändern sich aber. Beispielsweise werden Affekte weiteren Regulierungen unterworfen, denen gemäß zunächst nur wenige Personen handeln. Später setzen sie sich als Standards durch und werden von einer Mehrheit eingehalten. Durch diese enge Verknüpfung des Habitus mit der Theorie vom Zivilisationsprozess erklärt Elias die Wandlungen im Nationalhabitus. Ähnlich wie eine Person aus Prägungen seines gesamten Lebens besteht, so besteht auch der nationale Habitus aus Prägungen, die weit in die Geschichte zurückreichen. Elias schreibt: „Kriege gehören zu einer festen Tradition der Menschheit. Sie sind in deren gesellschaftlichen Einrichtungen wie im gesellschaftlichen Habitus, im Wirbild der Menschen, selbst der friedliebendsten, verankert“ (Elias 2002b, S. 110). Er untersucht die Auswirkungen dieser Verankerung im Selbstbild und im Handeln und gelangt dabei zu unterschiedlichsten Themengebieten, wie etwa zur Gewalt im Sport bis hin zu der Entmenschlichung im Dritten Reich.

„Aber es läßt sich nicht rein theoretisch oder spekulativ entscheiden, ob sich die Veränderungen des psychischen Habitus, die im Lauf der abendländischen Geschichte zu beobachten sind, in einer bestimmten Ordnung und Richtung vollziehen; die Prüfung des geschichtlichen Erfahrungsmaterials allein kann lehren, was daran richtig ist und was nicht“ (Elias 1997b, S. 76-77).

Bei seinen langfristigen Untersuchungen lässt sich beispielsweise eine Entwicklung alternativer Konfliktlösungsstrategien erkennen; so wird im Laufe der Zeit weniger direkte Gewalt angewendet und stattdessen übernehmen staatliche Organe das Ausüben von Gewalt. An diesem Beispiel der direkten Gewalt lässt sich verdeutlichen, was mit einem nationalen Habitus gemeint ist. So sind es nicht die identischen Verhaltensweisen aller Menschen einer Nation, sondern die Existenz eines Konsenses über bestimmte Verhaltensweisen, nach dem die breite Mehrheit sich verhält. Ob die Richtung, in die sich dieser Habitus ändert, eine positive oder eine negative ist, das kann nur im Rückblick bewertet werden, so Elias. (vgl. Elias 1997b, S. 76-77)

An dieser Stelle wird die hier vorgenommene, künstliche Unterteilung von Habitus als dem äußerlich beobachtbaren Verhalten und den Selbstzwängen als Auslöser für ihn problematisch. Wenn die psychischen Selbstzwänge den beobachtbaren Habitus verursachen, dann funktioniert die Analogie zum nationalen Habitus zunächst lediglich nur, weil er ebenfalls beobachtbar ist. Es stellt sich aber die Frage, durch was er ausgelöst oder verändert wird. Als Selbstzwang funktionieren die innergesellschaftlichen Fremdzwänge, die durch Individuen (oder Gruppen von Individuen) auf andere Individuen wirken. Bleibt noch die Frage nach dem Fremdzwang, der auf den nationalen Habitus wirkt. Hier kommt erneut die Bedeutung der Geschichtlichkeit ins Spiel. Der Fremdzwang des nationalen Habitus entsteht durch prägende geschichtliche Ereignisse, die zum Großteil von Menschen verursacht werden (Ausnahmen sind Naturkatastrophen).

Der nationale Habitus hat, nach Helmut Kuzmics, folgende zwei Funktionen: „1) die Idee der psychischen Prägung, womit der Spielraum bewußten ‚rationalen‘ Handelns eingegrenzt wird; 2) die Idee von gesellschaftlichen Langfristprozessen, die institutionalisierte Traditionen schaffen und damit für die Modellierung von ‚Affekten‘ sorgen“ (Kuzmics 2000, S. 222). Elias erläutert die Wirkung dieser beiden Faktoren: „Hinzu kommt, daß im Falle der Bundesdeutschen die Beschäftigung mit dem nationalen Habitus in eine Tabuzone führt“ (Elias 2005b, S. 7-8). Gemeint ist erstens die Tabuzone,

die durch die NS-Geschichte entstanden ist. Dieses sehr prägende Ereignis in der Geschichte der Deutschen zwingt den Deutschen einen Selbstzwang auf, der in Form von Fremdzwängen an nachwachsende Generationen weitergegeben wird. Zweitens werden dadurch langfristige, institutionalisierte Prozesse ausgelöst. Als Beispiel dafür seien Auswirkungen auf Bildungsvorgaben genannt; so soll in der Schule ein sensibler Umgang mit dem Thema *Drittes Reich* vermittelt werden. Dadurch entstehen Tabuzonen, die sorgsam umschifft werden müssen.

Elias selbst hatte auf Grund seiner jüdischen Abstammung schwer unter den Nationalsozialisten zu leiden. Umso bemerkenswerter ist sein Umgang mit diesem Thema. Er stellt Thesen auf, was am nationalen Habitus der Deutschen den Entzivilisierungsschub unter den Nationalsozialisten ermöglicht haben könnte. Elias sucht nach geschichtlichen Ereignissen, die prägend genug für den Nationalcharakter waren, um diese menschengemachte Katastrophe zu ermöglichen. Elias prangert dabei nicht an, er beschränkt sich auf das Beschreiben und überlässt das Bewerten dem Leser. Er betrachtet dabei die Habitus von einzelnen Gruppen und zieht daraus Rückschlüsse auf psychische Phänomene und das Selbstbild. Zusätzlich beobachtet er die Entwicklung von Elementen von Gruppenhabitus hin zu einem nationalen Habitus. Exemplarisch sei hier auf seine Betrachtung vom Trinkverhalten von Verbindungsstudenten hingewiesen. Er bezieht sich dabei vor allem auf das 19. Jahrhundert und schließt daraufhin als Grund für das schwere Trinken auf psychische Ursachen, die ihren Grund in der Vergangenheit haben:

„Gesellschaftliche Gebräuche, die zum schweren Trinken anregen und die zugleich an eine gewisse Disziplin im Betrunkensein gewöhnen, lassen auf ein hohes Maß an Unglücksgefühlen schließen: offenbar sucht man sich auf diesem Wege eine gesellschaftliche Notlage, die schmerzt, aber der man nicht enttrinnen kann, erträglicher zu machen“ (Elias 2005b, S. 14).

Diese Aussage steht im Zusammenhang zu seiner These, schweres Trinken sei zurückzuführen auf die nicht mehr existente Bedeutung der Deutschen im Anschluss an das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Laut Elias führte die Erinnerung an die vergangene Größe und Macht zu diesen Trinksitten. Dabei wurde stets ein gezügeltes Verhalten gefordert, selbst beziehungsweise gerade im betrunkenen Zustand. Ebenso

ließe sich ein gewisser Trinkzwang zurückführen auf kleine und größere Fürstenhöfe im 17. Jahrhundert oder noch früher. (vgl. Elias 2005b, S. 13-14)

Nicht nur zu Lebzeiten von Elias, sondern noch heute existiert der *Allgemeine Deutsche Bierkomment* (ADBK). Er wird nach wie vor von (einigen) Studentenverbindungen genutzt, um nach gewissen Regeln zu trinken. 2005 wurde er neu herausgegeben, sprachlich und inhaltlich bearbeitet und ergänzt. So schreibt der Herausgeber Michael Foshag im Jahr 2005:

„In der Tat bewahrheitete sich die Prognose des Verfassers, und der Allgemeine Deutsche Bierkomment wurde zu einem treuen Begleiter und Ratgeber, ja Lehrer der verschiedensten studentischen Korporationen und darüber hinaus derjenigen Zirkel, Vereine und Freundeskreise, die Freude daran hatten, in geselliger Runde nach feststehenden Regeln den ein oder anderen Schoppen Stoff zu sich zu nehmen. [...] Seine bedeutendste Rolle wurde jedoch die des Schiedsrichters in juristischen Fragen. Mit dem Allgemeinen Deutschen Bierkomment war zum ersten Mal ein einheitlicher Codex geschaffen worden, der Rechtssicherheit in ‚Bierfragen‘ garantierte und auf den man sich im Zweifelsfalle berufen konnte. Von dieser Relevanz hat er ADBK bis heute nichts verloren“ (Foshag 2005, S. 9-10).

Der Habitus existiert also noch immer in Form einer Tradition, deren Auslöser viele Jahrhunderte zurück liegen. Als der ADBK erstmals herausgegeben wurde, waren die Trinksitten aber bereits abgeschwächt; im Vorwort von 1899 schreibt A. Gerlach<sup>4</sup>:

„Der studentische Kneipkomment hat, namentlich in neuerer Zeit, viele Gegner gefunden; man hat von unwürdigem und sogar unmoralischem Zwang, der dem einzelnen angetan würde, gesprochen und noch tausend andre schrecklichere Töne geredet: Es ist aber bei weitem der Komment nicht so schlimm und vor allem wird er nicht mehr so schlimm gehandhabt, als er gemacht wird. – Daß in der Tat die Tage des strengen und rücksichtslosen Komment gezählt sind, ist wohl allgemein richtig und wird auch kein Schaden sein“ (Gerlach 2005, S. 15-16).

Hier bestätigt sich Elias' historischer Ansatz, nach dem er davon ausgeht, geschichtliche Ereignisse zeigten über Jahrzehnte hinweg noch ihre Auswirkungen, selbst wenn die Umstände sich komplett verändert hätten. So hat der wirtschaftliche und politische Status

---

<sup>4</sup> Der Vorname von Herrn Dr. Gerlach ließ sich nicht recherchieren, daher verwende ich hier lediglich den Anfangsbuchstaben.

der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 2013 nichts mehr gemeinsam mit dem Status des in viele Einzelstaaten zerfallenen Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation von 1806. Dennoch wirkt der daraus entstandene Habitus nach und besitzt in manchen Lebensbereichen von Verbindungsstudenten noch Gültigkeit, was sich an der regen Anwendung mancher Teile des ADBK zeigt.

### **1.1.2. Bourdieu: *Hexis***

Vordergründig scheint der Begriff *Hexis* bei Bourdieu keine große Bedeutung zu besitzen, aber bereits die Wahl des Begriffs überrascht. *Hexis* ist nichts anderes als das griechische Wort für *Habitus* und damit, rein zeitlich und sprachlich gesehen, der Vorgänger von Habitus. Es stellen sich die Fragen, was genau *Hexis* meint, ob es Bezüge zur Antiken *hexis*<sup>5</sup> gibt, welche Funktion sie in Bourdieus Theorie übernimmt und zuletzt, weshalb sie diese übernimmt. Bourdieu versteht unter *Hexis*:

„Die körperliche *Hexis* ist die realisierte, einverleibte, zur dauerhaften Disposition, zur stabilen Art und Weise der Körperhaltung, des Redens, Gehens und damit des Fühlens und Denkens gewordene politische Mythologie“ (Bourdieu 1987, S. 129).

Dieser Satz steht im Kontext einer Beschreibung von Unterschieden der Geschlechter, die ihnen zugeschrieben werden und die sie nach außen hin zeigen – also einer Beschreibung ihrer jeweiligen *Hexis*. Sie verhalten sich so, wie es von ihnen erwartet wird. Zur *Hexis* gehört nach Bourdieu das Sprechen dazu, das er als „Technik des Körpers“ bezeichnet, deren „sprachliche und vor allem phonologische Kompetenz [...] eine Dimension der *hexis* des Körpers [ist, Anm. I. H.], in der die ganze Beziehung zur sozialen Welt zum Ausdruck kommt“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 184; Hervorh. i. O.).

Die Grenze zwischen Habitus und *Hexis* ist nicht exakt zu bestimmen, da sich beide überschneiden (beispielsweise beim Sprechen) und gegenseitig beeinflussen. Auffallend ist der Umgang in der Sekundärliteratur. Dort wird das Thema Habitus stets untersucht und beschrieben, das Konzept der *Hexis* wird dabei längst nicht immer aufgegriffen. Als Beispiel hierfür dient das Sammelwerk von Michael Grenfell, das mit seinem Titel *Key Concepts* den Anspruch erhebt, die elementaren Konzepte Bourdieus vorzustellen. Darin

---

<sup>5</sup> Um die Unterscheidung der philosophischen Verwendung von *hexis* zu verdeutlichen, schreibe ich das Wort klein und kursiv. Verwende ich den Begriff in soziologischem (speziell Bourdieu'schem) Sinn, schreibe ich es groß und aufrecht.



wird allerdings *Hexis* lediglich in einer Fußnote (vgl. Maton 2008, S. 64) zum Kapitel *Habitus* (vgl. Maton 2008, S. 49-65) erwähnt. Obwohl ihr keine so große Bedeutung beigemessen wird, sollen beide Konzepte an dieser Stelle voneinander unterschieden werden, denn es existieren zweifelsohne Unterschiede.

Hexis, das sind die von außen wahrnehmbaren, körperlichen Ausdrucksweisen, die durch den *Habitus* generiert werden. Allein durch die *Hexis* wird der *Habitus* indirekt beobachtbar. Deshalb ist sie wichtig für das Verständnis von Bourdieus Konzept von *Habitus*. *Hexis* ist ohne *Habitus* nicht denkbar, aber das Gleiche gilt umgekehrt ebenso: Ohne *Hexis* ist kein *Habitus* beobachtbar, denn er zeigt sich durch sie.

Karl Maton schreibt in seinem Artikel zum Thema *Habitus*, dieser würde die Beziehung zwischen außen und innen konzeptualisieren. Mit ihm ließe sich erklären, wie die sozialen Tatsachen verinnerlicht würden, „it is, in other words, internalized structure, the objective made subjective“ (Maton 2008, S. 53). Er fügt in einer Fußnote hinzu, Bourdieu betone die Inkorporation, indem er die körperlich gebundene *Hexis* hervorhebe. Mit *Hexis* werde die Dichotomie zwischen Körper und Geist (mind) überwunden (vgl. Maton 2008, S. 64). Ob Maton damit Recht hat, kann bezweifelt werden.

Damit eine Dichotomie überwunden werden kann, muss das überwindende Element Aspekte von beiden Seiten in sich tragen. Ob *Hexis* dies tatsächlich leisten kann, soll nun geprüft werden. Laut Bourdieu wird die *Hexis* durch den *Habitus* als Erzeugungsformel generiert. Demnach kann die *Hexis* keine Mittlerposition einnehmen, wenn sie nur das nach außen Sichtbare ausmacht. Es ergeben sich also zwei mögliche Schlüsse:

1. Weder *Hexis* noch *Habitus* allein überwinden die Dichotomie zwischen Körperlichem und Geistigem. Dann müssten aber auf beiden Seiten Elemente des jeweils anderen enthalten sein. Da dies für die *Hexis* gerade ausgeschlossen wurde, bleibt nur noch Folgendes übrig:

2. Der *Habitus* ist der Mittler. Nach Robert Schmidt hat der Körper für den *Habitus* drei Bedeutungen:

„Er erscheint als Speicher, der im Sinne einer permanenten Gedächtnisstütze die Strukturen des *Habitus* aufbewahrt, er wird als Medium einer impliziten Pädagogik thematisiert, die jenseits des Bewusstseins die praktische Beherrschung der Spielregeln in den sozialen

Feldern überträgt, und er wird in den körperlichen Akten des praktischen Sinns zugleich als Agens vorgestellt. Alle drei Funktionen gründen sich auf anthropologische Eigenschaften und gewährleisten auf jeweils spezifische Weise die Trägheit, Dauerhaftigkeit, Beharrung und Stabilität des Habitus“ (Schmidt 2004, S. 61).

Hier zeigt sich, wie der Habitus mit dem Körper verknüpft und dabei gleichzeitig mit dem Geistigen verbunden ist, deshalb übernimmt er die Rolle des Mittlers. Genauer zum Habitus und seinem Zusammenhang mit dem Körperlichen und wie er generiert wird, findet sich im Kapitel 1.2.2. *Bourdieu: Habitus*.

In der bereits erwähnten Fußnote bezeichnet Maton die Hexis als ‚verkörperlichte‘ Vergangenheit (vgl. Maton 2008, S. 64). Damit ist ein weiterer wichtiger Aspekt angesprochen und zwar die Zeitlichkeit innerhalb der Hexis. Bourdieu schreibt: „Jede Gruppe hat so ihre Vergangenheit in der direkt unter ihr, und ihre Zukunft in der direkt über ihr stehenden Gruppe vorliegen (verständlich wird damit auch der Einfluß der Evolutionsmodelle)“ (Bourdieu 1982, S. 271). Er bezieht sich dabei auf Strukturen, die den Wunsch nach Abgrenzung von Personengruppen untereinander begünstigen. Diejenigen, die ‚oben‘ stehen, suchen nach Distinktionsmerkmalen gegenüber der nächsten nachfolgenden Gruppe. Diese aber versucht aufzustreben und ahmt die obere Gruppe nach. (vgl. Bourdieu 1982, S. 271) Dabei entsteht ein dynamischer Prozess; Elias beschreibt diesen in seinen Prozess-Büchern ganz ähnlich.

Geschichte wird sichtbar gemacht, sie existiert im Handeln der Einzelnen und damit auch der Gruppen weiter. Aber wegen des Hysteresis-Effekts (Siehe Kapitel 1.4.2. *Bourdieu: Inkorporation und Wandel trotz des Hysteresis-Effekts*) wandelt sich die Hexis nicht so schnell wie die äußeren Bedingungen. Damit wirken zwei ‚Zeitlichkeiten‘ auf einzelne Personen ein: zum einen die eben genannte Geschichtlichkeit der Hexis einer Gruppe, zum anderen die selbst erlebte Geschichte der Person. Ihr Umfeld kann sich wandeln, sie kann es verlassen oder sogar von einem Feld ins nächste wechseln – kurz gesagt: Alle Erlebnisse einer Person wirken auf diese ein und verändern sie, ihren Habitus und mit ihm ebenfalls ihre Hexis.

Hier zeigt sich wieder die enge Verbindung zwischen Habitus und Hexis, die Schmidt kurz und präzise ausdrückt, indem er von der habituellen Hexis spricht. Die Hexis ist das Körperliche, das Sichtbare, welches durch den Habitus hervorgebracht wird (vgl. Schmidt 2004, S. 60). Deshalb lässt sich von Aussagen, die in der Sekundärliteratur oder von

Bourdieu selbst über Habitus getroffen werden, auf das Konzept der Hexis schließen. Schmidt bezieht sich vor allem auf *Entwurf einer Theorie der Praxis*, darin auf die Seiten 171 und 200, wenn er erläutert, im Bildungsprozess eines Habitus [und damit auch der Hexis, I. H.] sei gerade das Vergessen der Bildungsgeschichte wichtig, damit er überhaupt bestehen kann. (vgl. Schmidt 2004, S. 60)

„Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder“ (Bourdieu 1987, S. 135).

Durch die oben aufgezeigte Mittlerposition des Habitus zwischen Körper und Geist und der gleichzeitigen körperlichen Auffassung von Hexis kann ein Missverständnis entstehen, von dem sich Bourdieu distanziert hat. Dies ist die Annahme, die Handlungen würden immer zunächst bewusst durchgeführt werden. Sie würden also über den Geist (im Sinne von bewussten Taten) mit Hilfe des Habitus verkörperlicht und würden somit zur Hexis. Dies ist nicht der Fall; vielmehr spielt der Körper selbst im Prozess der Inkorporation eine wichtige Rolle. (vgl. Schmidt 2004, S. 63-65) Vor allem beim Tanzen, beim Sport allgemein und beim Musizieren lässt sich dies zeigen. Hierbei kann eine Bewegung beziehungsweise der Takt oder die Art, wie ein Musikstück gespielt werden soll, zwar beschrieben werden, aber in der Ausführung selbst muss eine Person ihren Körper erspüren und korrigieren. Die körperliche Bewegung steht also dem Bewusstwerden und der Inkorporation voran. Damit erhält der Körper selbst einen Platz im Erfassen. Er wird nicht nur benutzt, um einen Habitus auszudrücken; über ihn kann ein Habitus erfasst und verinnerlicht werden. Regisseure und Sporttrainer machen sich dies zunutze, wenn sie einen bestimmten Ausdruck einer Bewegung hinzufügen wollen. (vgl. Schmidt 2004, S. 63-65)

Bei diesen Ausführungen darf unter keinen Umständen der Eindruck entstehen, es würde eine festgelegte zeitliche Reihenfolge in der Art existieren, die zuerst den Habitus, dann die Hexis als darauf folgend nennt. Die Hexis ist Ausdruck des Habitus; weder diese noch jener kann für sich alleine existieren. Eine zeitliche Reihenfolge in der Entstehung und Beeinflussung besteht also nicht. Über das Bewusstsein kann die Hexis aber genauso wenig generiert werden. So kritisiert Bourdieu Blaise Pascal, der es für möglich hielt, sich für einen Glauben bewusst zu entscheiden. Dieser ging davon aus, ein bestimmter Glaube

könne erreicht werden, indem alle mit ihm verbundenen Praktiken regelmäßig ausgeführt werden. Bourdieu nennt den Moralphilosophen Bernard Williams, der die bewusste Entscheidung für einen Glauben als infiniten Regress bewies und fügt hinzu,

„selbst wenn man sich, wie Bernard Williams bemerkt, entscheiden kann, p zu glauben, kann man nicht p glauben und zugleich glauben, daß der Glaube an p auf der Entscheidung fußt, p zu glauben; folglich müsse man, um die Entscheidung, p zu glauben, fällen zu können, diese Entscheidung zugleich aus dem Gedächtnis des Glaubenden tilgen. Anders gesagt, könne die Entscheidung zum Glauben nur Erfolg haben, wenn sie einhergehe mit der Entscheidung zum Vergessen, d. h. der Entscheidung, die Entscheidung zum Glauben zu vergessen.

Überflüssig die Bemerkung, daß sich alle diese Antinomien aus dem Willen ergeben, die Praxis in der Logik der Willensentscheidung zu denken“ (Bourdieu 1987, S. 92-93).

Eine bewusste Entscheidung zu einem Glauben an etwas kann Bourdieu zufolge nicht getroffen werden. Damit schließt Bourdieu ebenfalls die bewusste Aneignung eines Habitus mit Hilfe des Einübens der dazu gehörigen Hexis aus.

Im Folgenden beschreibt Bourdieu, wie eine Hexis ohne Bewusstheit erworben wird.

„Man ahmt nicht ‚Vorbilder‘ nach, sondern Handlungen anderer. Die leibliche Hexis spricht unmittelbar die Motorik als Haltungsschema an, das einzigartig und systematisch zugleich ist, weil mit einem ganzen System von Objekten im Verbund stehend und mit einer Fülle von Bedeutungen und sozialen Werten befrachtet. Daß Schemata von Praxis auf Praxis übertragen werden können, ohne den Weg über Diskurs und Bewußtsein zu nehmen, heißt allerdings nicht, daß der Erwerb des Habitus auf ein mechanisches Lernen durch Versuch und Irrtum zurückgeführt werden kann. Im Unterschied zu einer zusammenhanglosen Zahlenfolge, die nur nach wiederholten Versuchen in kontinuierlichen und vorhersehbaren Schritten gelernt werden kann, ist eine Zahlenreihe leichter zu erlernen, weil sie eine Struktur enthält, die dem Lernenden erspart, sich mechanisch alle Zahlen einzeln merken zu müssen: das Lernmaterial, gleichviel ob Diskurse wie Redewendungen, Sprichwörter, Reimsprüche, Lieder oder Rätsel, Gegenstände wie Werkzeuge, Haus oder Dorf, oder aber Praktiken, Spiele, Ehrenerweise, Gabentausch, Riten usw., ist Ergebnis der systematischen Anwendung weniger Prinzipien von praktischer Schlüssigkeit und liefert in seiner unendlichen Redundanz den Vernunftgrund für alle sinnlich erfaßbaren Reihen, der in Form einer Erzeugungsgrundlage von Praktiken angeeignet wird, die nach demselben Vernunftgrund organisiert sind“ (Bourdieu 1987, S. 136).

Der Habitus entspricht der Struktur der Zahlenreihe. Mit seiner Hilfe können Handlungen einfacher nachgeahmt werden, denn die Struktur wird wie eine Schablone über die Handlung gelegt und dadurch leichter inkorporiert. Nur durch den bereits existierenden Habitus können neue Formen der Hexis gelernt werden, ohne mühsam bewusst erarbeitet zu werden. Ein anderes, praktischeres Beispiel soll hier das Tanzen sein: Zunächst werden die Tanzrichtung und der Takt gelernt und erst wenn diese automatisiert getanzt werden können, kommen Änderungen hinzu, Drehungen und andere Figuren, mit doppelten oder halb so schnellen Schrittfolgen. Der so genannte Grundschrift muss beherrscht werden, und die Tänzer dürfen nicht mehr über ihn nachdenken müssen, sonst sind weitere Schrittfolgen kaum zu lernen.

Bei der Bewusstmachung eines Habitus liegt die Sachlage dagegen anders. Da der Habitus einer anderen Person nicht als solcher wahrgenommen werden kann, sondern lediglich deren Hexis, ist es jene, die den Prozess des Sich-Wunderns, des Nachdenkens und damit des Reflektierens anstößt. Dies kann sogar zu einer Wandlung eines fremden Habitus führen. Bourdieu nennt als Beispiel die Studentenunruhen Ende der 1960er Jahre (vgl. Bourdieu 1988, S. 213). Wenn über die Hexis reflektiert wird, dann kann über einen Habitus diskutiert werden, der sich im Anschluss daran verändert haben dürfte.

Ein weiterer Aspekt in Bourdieus Hexis-Betrachtung ist eine Form der Normativität. Bourdieu spricht an dieser Stelle nicht von moralischen Verhaltensweisen, die vorgegeben und erwartet werden, sondern von der Körperlichkeit an sich, die gewissen Normen unterworfen wird. Damit ist also keine ethische, sondern eine soziale Norm geschaffen. Wenn ein bestimmtes Schönheitsideal vermittelt wird, das Menschen deshalb erreichen wollen, dann haben diese Ideale in gewisser Hinsicht einen normativen Charakter. Diese Normen der Hexis bestimmen, wie ‚man‘ richtig und ausgewogen isst, ja sogar, wie ‚man‘ guten Sex hat. (vgl. Bourdieu 1982, S. 254)

Welche Konsequenzen das Nichtbeachten dieser Normen mit sich bringt, wie durch unterschiedliche Hexisformen verschiedene Habitus ausgedrückt werden, Ungleichheiten geschaffen und perpetuiert werden, wie Machtgefälle entstehen und bestehen – das ist Bourdieus Kernthema. Wie wichtig das äußere Erscheinen, der Habitus und deshalb letztlich die Hexis für den beruflichen Erfolg sind, erläutert Bourdieu unter anderem in den *Feinen Unterschieden* folgendermaßen:

„Unter schulischen Aspekten gleiche Individuen (z. B. Studenten einer Grande école) können sich unter dem Gesichtspunkt ihrer körperlichen Hexis, Aussprache, Kleidung, Vertrautheit mit der legitimen Kultur grundlegend unterscheiden – einmal ganz zu schweigen von den unzähligen Kompetenzen und Fähigkeiten, die als Einlaßbillet für den Eintritt in die Welt der Bourgeoisie fungieren, wie Tanzen, aktiver Sport (der besseren Klasse) und Gesellschaftsspiele (insbesondere Bridge), und die durch die Bekanntschaften, die sie eröffnen, und das soziale Kapital, das sie zu akkumulieren erlauben, zweifellos die Grundlage später abweichender Karrieren ausmachen“ (Bourdieu 1982, S. 160).

Die Hexis zählt also zu den bedeutsamen Gesichtspunkten, die die soziale Position einer Person ausmachen. Ihre Rolle innerhalb Bourdieus Theorie ist sehr zentral und wird (meinem Eindruck nach) tendenziell unterschätzt.

### **1.1.3. Vergleich**

Der Verlauf der Verwendung des Habitus-Konzepts durch Elias und Bourdieu ist durchaus zu beachten. Wie bereits gezeigt, verwendete Elias den Ausdruck lange vor Bourdieu. Er beschreibt damit ein Phänomen, das er auch *Nationalcharakter*, *zweite Natur* oder *soziale Persönlichkeitsstruktur* nennt, wie Mennell festhält: „By ‚habitus‘ – a word which he used long before its popularization by Pierre Bourdieu – Elias basically means ‚second nature‘ or ‚embodied social learning‘“ (Dunning und Mennell 1997, S. ix). Der Ausdruck Habitus taucht in fast allen seinen Werken auf, eine besondere Häufung lässt sich aber in seinen Prozessbüchern und in Werken ab den 1970er Jahren feststellen.

Da Elias erst in fortgeschrittenem Alter die Möglichkeit hatte Texte zu veröffentlichen, die er schon längst geschrieben hatte und diese deshalb unter Umständen erneut überarbeitet wurden, kann nicht eindeutig festgestellt werden, in welchem Jahr genau er beginnt den Habitus-Begriff besonders häufig zu verwenden. Eine Tendenz lässt sich aber dennoch ausmachen, denn es ist überliefert, in welchem Zeitraum seine Bücher entstanden sind. In seinen Prozess-Büchern, die er in den 1930er Jahren schrieb, findet sich der Ausdruck neun Mal, in den 1960ern bis 1983 taucht er nur selten auf. Ab 1984 verwendet ihn Elias wesentlich häufiger (vgl. Elias 2010b, S. 138).

Diese Häufung verleitet zu der Annahme, Elias wäre durch Bourdieu wieder an das Konzept erinnert worden und würde es wegen ihm häufiger verwenden (s. a. Kapitel 4.4.3. *Der Briefwechsel von 1976 bis 1990*). Über seine Beweggründe lässt sich aber nur

spekulieren. Was allerdings gesichert festgestellt werden kann, sind die Unterschiede in den beiden Konzepten, die zweifelsohne bestehen. Ein Übernehmen des Bourdieuschen Habitus-Konzepts durch Elias und vice versa kann höchstwahrscheinlich ausgeschlossen werden.

Elias spricht sich stets gegen die strikte Trennung von Innerem und Äußerem aus. Er macht die zunehmenden Trieb- und Affektpulse der Menschen für das Gefühl verantwortlich, sie seien Individuen und damit unabhängig von ihrer Umgebung und von der Gesellschaft. Was *das Innere* ist, und wodurch es von *dem Äußeren* getrennt wird, das sind die Fragen, die nicht beantwortet werden können, da es die Trennung nicht gibt. Die Triebkontrollen als Behälter für die Triebimpulse sind keine Option für ihn. (vgl. Elias 1997b, S. 65-66)

Aus diesem Grund mag die These gewagt erscheinen, Elias' Auffassung von Habitus würde sich auf das äußerlich Sichtbare beziehen (und damit eine Entsprechung in Bourdieus Hexis finden), während die inneren Strukturen, die Selbstzwänge, mit dem vergleichbar sein sollen, was Bourdieu unter Habitus versteht.

Dennoch wird diese Trennung hier vorgenommen sie lässt sich ebenso in der Sekundärliteratur finden beispielsweise im Bourdieu-Handbuch:

„Der Habitus-Begriff bei Elias ist eher einer der äußeren Verhaltensmuster – wie bei fast allen Autoren, die den Habitusbegriff verwenden, mit Ausnahme Bourdieus. Elias meint einen Kanon von Verhaltensstandards, der auch von außen beobachtbar ist, und bezieht sich vor allem auf nationale Unterschiede bzw. kulturelle Differenzen. [...] Den Habitus (im Plural) bei Bourdieu entsprechen hingegen annähernd die ‚Selbstzwangapparaturen‘ bei Elias“. (Fröhlich 2009a, S. 38)

Meine eingangs genannte These der diagonalen statt der parallelen Bedeutungsähnlichkeit der beiden Habitus-Auffassungen sehe ich hier bestätigt. Mit diagonalen Bedeutungsähnlichkeit ist, mit den Worten Bourdieus ausgedrückt, Folgendes gemeint: Die strukturierende und zugleich strukturierte Struktur (vgl. Bourdieu 1987, S. 98; vgl. Maton 2008, S. 51) nennt Bourdieu Habitus, Elias hingegen Selbstzwangapparatur. Die durch diese Struktur hervorgegangenen Verhaltensweisen nennt Elias Habitus, während Bourdieu dafür den Ausdruck der Hexis heranzieht.

Diese Diagonale bei einem Vergleich zu beachten erscheint sinnvoll, um sich nicht von der Namensgleichheit der verschiedenen Inhalte zu der Annahme hinreißen zu lassen, Bourdieu und Elias würden grundsätzlich unterschiedliche Ansätze im Hinblick auf Handlungsstrukturen vertreten.

„Bourdieu’s concept of habitus as articulated in Outline and the Logic of Practice can be viewed as a synthesis of the more psychological theory of habitus used by Norbert Elias [...] and that of the theory of bodily habits and habitus in the work of Marcel Mauss [...], via ‚Hegel, Husserl, Weber, Durkheim‘ [...] and others who also used this term. For Elias, habitus was associated with drives and impulses that determine tastes and habits. It was connected to what Elias called the ‚civilizing process‘, through which he referred to a certain way of understanding the relation of the individual to the social and the manners and tastes that reflected the perceived ‚civilized‘ person, and which he understood to be an historical process. [...] Elias, influenced by Freud, saw habitus primarily as a form of personality structure“ (Reed-Danahay 2005, S. 104).

Elias’ Habitus ist zwar mit dem Zivilisationsprozess sehr eng verbunden, allerdings ist es sein Konzept der Selbstzwangapparaturen, welches von Freud beeinflusst ist. Elias war in der Psychoanalyse geschult, hat sie mit beeinflusst, daher die Nähe zu Freud. Der Habitus ist bei Elias zudem nicht der treibende Impuls, der Geschmack und Gewohnheiten hervorbringt. Vielmehr ist Elias’ Habitus das Ergebnis von Geschmack und Gewohnheit, welche durch Fremdwänge zu Selbstwängen werden.

Dieses allmähliche Werden und Ausformen der Verhaltensformen birgt für Elias und für Bourdieu den Aspekt der Zeitlichkeit in sich. „Jede Gruppe hat so ihre Vergangenheit in der direkt unter ihr, und ihre Zukunft in der direkt über ihr stehenden Gruppe vorliegen (verständlich wird damit auch der Einfluß der Evolutionsmodelle)“ (Bourdieu 1982, S. 271). Elias vertritt ein solches Evolutionsmodell; nach diesem Prinzip funktioniert für ihn der Zivilisationsprozess.

Bourdieu bezeichnet den körperlichen Ausdruck als potenziell normativ belegt, was Elias in seiner Unterscheidung von Fremd- und Selbstzwang bereits explizit eingesteht, denn ein Fremdwang ist immer normativ.



## 1.2. Selbstzwänge und Habitus

Die Betrachtung der Selbstzwänge (Elias) beziehungsweise des Habitus wie Bourdieu ihn verwendet, soll weiter Aufschluss darüber geben, wie nah sich die beiden Ansätze sind. Für Bourdieu und Elias ist laut Deborah Reed-Danahay der Habitus ein sehr zentrales Element. Sie sieht jedoch Unterschiede in der jeweiligen Auffassung der beiden Autoren. (vgl. Reed-Danahay 2005, S. 61-62)

Im *Lexikon zur Soziologie* werden dem Habitus-Begriff vier Bedeutungen zugeordnet. Zunächst wird die Sinnverwandtschaft zum Stichwort *Gewohnheit* genannt; dann wird von der „Gesamtheit der relativ festliegenden Einstellungen und Gewohnheiten einer Person“ gesprochen (Klima und Guttandin 1994, S. 261) und drittens von der äußeren „Erscheinung eines Menschen, von der aus man auf dessen Anlagen, Einstellungen und Gewohnheiten schließen kann“. (Klima und Guttandin 1994, S. 261)

Die vierte Erklärung zum Begriff beschäftigt sich allein mit Bourdieus Auffassung und ist deutlich ausführlicher als die drei übrigen Erklärungen. Dabei wird auf Bourdieus Habitus-Feld-Theorie eingegangen (vgl. Klima und Guttandin 1994, S. 261-262). Hier wird die enge Verknüpfung des Begriffes mit Bourdieus gesamter Theorie deutlich.

### 1.2.1. *Elias: Selbstzwänge*

Der Ausdruck *Selbstzwänge* veranschaulicht sehr bildhaft, welches Konzept dahinter steht. Jemand zwingt sich selbst zu etwas – das impliziert zum einen, die Person würde sich ohne die Zwänge anders verhalten. Zweitens zwingt sich die Person selbst, wobei dieser Vorgang nach außen hin nur bedingt beobachtbar ist. Dritte sind dabei nicht unmittelbar beteiligt. Daraus ergeben sich die Fragen: Woher kommen diese Zwänge und warum führen Personen Handlungen aus, zu denen sie sich selbst zwingen müssen?

Elias beschreibt sehr eindringlich das Einbauen von Fremdzwängen hin zu Selbstzwängen. Diese Internalisierung erlegt den Handelnden Selbstkontrollen auf, die in Form vom so genannten rationalen Denken oder auch dem moralischen Gewissen die Affekt- und Triebkontrollen vergrößern. Trieb- und Gefühlsimpulse verlieren dadurch ihre alleinige Kontrolle über die Skelettmuskeln. (vgl. Elias 1997b, S. 64)

Innerhalb der Philosophie gilt das bewusste, reflektierte *Handeln* als Ausdruck der Freiheit, im Unterschied zum unreflektierten *Verhalten*. Ein Handelnder kann sich bewusst für (moralische) Normen entscheiden und ihnen gemäß handeln. Elias zeigt in seinen Prozessbüchern allerdings auf, wie sich Normen ändern und mit ihnen die Einstellungen. Verhaltensweisen werden mit Scham und Ekelgefühlen behaftet und fallen dadurch aus dem Kanon der möglichen angestrebten, anzustrebenden und anstrebenswerten *Handlungen* heraus. Rein physisch gesehen ist eine Person in der Lage Verhaltensweisen zu generieren, die mit Ekel belegt sind; praktisch aber würde sie diese eher nicht durchführen. Ein wirklich freies Handeln einzig auf der Grundlage der eigenen Überlegung ist demnach nicht möglich, wenn Handlungsfreiheit als Losgelöstheit von Trieben und Affekten aufgefasst wird. Wie dieses Annehmen der Verhaltensstandards genau vonstattengeht, damit beschäftigt sich das Kapitel 1.4.1. *Elias: Selbstregulierung und Wandel trotz des Nachhinkeffekts*.

Wer aber die Triebe und Affekte als angeboren und im Menschen fest eingeschrieben annimmt, der irrt sich; Elias geht stattdessen von einem permanenten Wandel aus:

„Der Standard des gesellschaftlich Geforderten und Verbotenen ändert sich; ihm entsprechend verlagert sich die Schwelle der gesellschaftlich gezüchteten Unlust und Angst; und die Frage der soziogenen menschlichen Ängste erweist sich so als eines der Kernprobleme des Zivilisationsprozesses“ (Elias 1997b, S. 77).

Elias erklärt hiermit nicht nur Lust und Unlust zu den gesellschaftlich geprägten Regulatoren des Handelns, sondern auch die Ängste. Zugleich wird deutlich, wie unbewusst die Selbstzwänge wirken. Sie wirken ohne äußeren Einfluss auf eine Person ein, wobei sie sich nicht bewusst ist, in welchem Maße sie sich selbst zwingt. Ihr Handeln erscheint der Person natürlich zu sein.

„Was sich im Lauf eines Zivilisationsprozesses verändert, sind die sozialen Muster individuellen Selbstzwangs und die Art und Weise, in der sie in die einzelne Person in der Form dessen eingebaut werden, was wir heute als ‚Gewissen‘ oder vielleicht ‚Vernunft‘ bezeichnen“ (Elias 2004, S. 183).

Die Selbstzwänge werden also ‚föhlbar‘, in Form von Gewissen und Vernunft. Diese beiden Geföhle und ‚Handlungsbestimmer‘ erscheinen der Person als Zwang. Handelt sie wider die Vernunft, macht sich dies in der Regel mit einem schlechten Gewissen

bemerkbar. Im gegenteiligen Fall wirkt sich das Gewissen als Belohnung aus, wenn regelkonform gehandelt wird.

Laut Elias besitzen Menschen keine angeborenen Mechanismen zur Kontrolle von Wut und Angst. Elias bezeichnet dies als einen Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Im Gegensatz zu Tieren könnten Menschen die Selbstzwänge erlernen und modifizieren. (vgl. Elias 2004, S. 191)

Elias erkennt verschiedene Möglichkeiten des Wirkens von Selbstzwängen. Selbst die Zwänge, die große Ähnlichkeit mit Fremdzwängen aufweisen, können sich bei genauerer Betrachtung als Selbstzwänge herausstellen. Eine genaue Differenzierung von Fremd- und Selbstzwängen existiert laut Elias nicht. In *Über die Zeit* schreibt er:

„Alles, was vor sich geht, kann möglicherweise einen Willen und Ziele haben und, ähnlich wie Menschen, handeln, die Sonne ebenso wie ein Baum, ein Felsen ebenso wie ein Boot. Aus der Perspektive späterer Gesellschaftsstufen betrachtet, lassen sich diese Vorstellungen als kollektive oder, je nachdem, auch individuelle Phantasien erkennen. Symbole dieser Art haben sowohl Orientierungs- wie Regulierungsfunktionen. Aber es ist nicht ganz leicht, die Frage zu beantworten, ob es sich dabei um Fremdzwänge oder um Selbstzwänge handelt. Menschen lernen, sich in bestimmter Weise selbst zu zügeln oder gegebenenfalls auch an anderen Menschen Gewalt zu verüben, weil sie glauben, die Geister wünschen es“ (Elias 2004, S. 38).

Die Geister übernehmen hier nur scheinbar die Funktion eines Fremdzwangs und dienen eher als eine Unterstützung für das Gewissen. Dadurch verhelfen sie den Menschen zu einer effektiveren Selbstkontrolle. Sie stellen einen Fremdzwang dar, der lediglich in der Vorstellung existiert, indem die Geister als „prüfende und strafende Instanz“ die Verfehlungen der Menschen ahnden. Die Personen, die an diese Geisterwesen glauben, meinen einem Fremdzwang unterworfen zu sein, obwohl sie sich selbst diesen Selbstzwang auferlegen. Derartige Mythen existieren seit es Menschen gibt. Elias nimmt deshalb an, Selbstzwänge haben schon immer existiert und würden sich lediglich in ihrer Umsetzung und in ihrem Ausmaß unterscheiden:

„Bei keinem psychisch gesunden Menschen, jenseits des Säuglingsalters, ist das der Fall [dass jeglicher Selbstzwang fehlt]. Eine gewisse Konfusion des Denkens trübt gegenwärtig den Blick auf das verfügbare Belegmaterial“ (Elias 2004, S. 191).

Sobald also ein psychisch gesunder Mensch dem Säuglingsalter entwachsen ist und mit seiner Umgebung interagiert, entwickeln sich Selbstzwänge, die sich wiederum im Habitus der Person ausdrücken. Vor allem die Sprache spielt dabei für Elias eine wichtige Rolle:

„Was immer wir auch an menschlichen Erscheinungen, an Haltungen, Wünschen oder Gestaltungen für sich betrachten, losgelöst vom gesellschaftlichen Leben der Menschen, es ist seinem Wesen nach Substanzialisierung der menschlichen Beziehungen und des menschlichen Verhaltens, es ist gesellschafts- und Seeleninkarnat. Das gilt von der ‚Sprache‘, die ja nichts ist, als Laut gewordene menschliche Beziehung selbst, es gilt von der Kunst, von Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, von Erscheinungen, die entsprechend der Wertordnung in unserem Leben oder in unseren Köpfen hochrangieren, ebenso wie von anderen, die entsprechend dieser Wertordnung unbeträchtlich und unwichtig erscheinen. [...] Aber gerade diese, die scheinbar unbeträchtlichen, geben über den Aufbau, über die Entwicklung der ‚Seelen‘ und ihrer Beziehungen oft klare und einfache Aufschlüsse, die uns jene zunächst verweigern“ (Elias 1997b, S. 248-249).

Kunst, Wirtschaft, Wissenschaft usw. werden als eigenständige Entitäten wahrgenommen, sind aber laut Elias nichts anderes als das Produkt menschlicher Beziehungen und Begegnungen. In ihnen ließen sich folglich die zwischenmenschlichen Beziehungen wahrnehmen, die wiederum die Psyche der Menschen prägen. Aus den gerade genannten Konstrukten könnte also auf die vermeintlich individuelle ‚Seele‘ geschlossen werden. Dies aber verhindern ausgerechnet die Selbstzwänge, die für die Übertragung und Einhaltung von gesellschaftlichem Handeln verantwortlich sind.

„Es sind die zum Teil automatisch funktionierenden zivilisatorischen Selbstkontrollen, die in der individuellen Selbsterfahrung nun als Mauer, sei es zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, sei es zwischen dem eigenen ‚Selbst‘ und den anderen Menschen, der ‚Gesellschaft‘, erfahren werden“ (Elias 1997b, S. 64-65).

Durch die Kontrolle der Gefühlsausdrücke entsteht das, was Elias den *homo clausus* nennt. Eine Person glaubt, ihre Gefühle, die sie nicht mit ihren Mitmenschen teilt, seien etwas Urindividuelles. Darüber hinaus erscheinen die Selbstzwänge als etwas Natürliches und werden nicht hinterfragt. Die Person meint, diese Zwänge wären ihre eigene Persönlichkeit und sie würde sich deshalb von allen anderen Menschen unterscheiden. So

entsteht ein ‚Ich‘ ohne ein ‚Wir‘. In der Wahrnehmung entsteht die Mauer zwischen dem Selbst und den Mitmenschen, von der Elias hier spricht.

### **1.2.2. Bourdieu: *Habitus***

In Bourdieus Theoriekonzept bilden *Habitus*, *Feld* und *Kapital* die zentralen Begriffe. Da er, wie im Kapitel 1.1.2. *Bourdieu: Hexis* herausgestellt wurde, sehr eng mit der körperlichen Hexis verbunden ist, sind bereits einige Elemente und Funktionen des Habitus in diesem Kapitel erläutert worden.

Besonders bemerkenswert ist Bourdieus Einfluss auf die allgemeine Verwendung des Habitus-Begriffes. So merkt Beate Kraus in ihrem Artikel über den Habitus an, Bourdieu sei derjenige gewesen, der den Begriff des Habitus in theoretischem Sinne in die Soziologie eingeführt habe. Ebenfalls bestätigt sie an dieser Stelle die theoretischen Bezüge zwischen Bourdieu und Aristoteles beziehungsweise Thomas von Aquin. (vgl. Kraus 2008, S. 98-100)

In der Philosophie wurde die Frage diskutiert, in welchem Seelenteil der *habitus* sitzen möge (mehr zu philosophischen Bezügen bei Bourdieu s. a. Kapitel 4.1.2. *Bourdieu: philosophische Titel*). Dieses Thema umgehen sowohl Bourdieu als auch Elias. Dennoch lässt sich als entscheidendes Merkmal der Körperbezug des Habitus festhalten, denn nicht „die Psyche, sondern der Körper, der die Psyche beherbergt, ist für Bourdieu der Ort, an dem sich der Habitus manifestiert“ (Hillebrandt 2009, S. 378-379). Im Folgenden Kapitel soll zunächst erläutert werden, was der Habitus ist, welche Funktionen er innehat und welchen Zweck dieses Konzept verfolgt.

Laut Hillebrandt bildet sich der Habitus „durch die Inkorporierung der vom Einzelnen nicht selbst bestimmbaren Lebensbedingungen und ist ein System der Einschränkungen von Handlungsmöglichkeiten, das im Körper der Einzelnen verankert ist“ (Hillebrandt 2006, S. 8). Diese Verankerung strukturiert das Handeln der Person und ermöglicht und verhindert bestimmte Handlungsweisen. Häufig wird im Zusammenhang von Habitus von einer *strukturierten und zugleich strukturierenden Struktur* gesprochen. Dieser Ausdruck erscheint komplizierter zu sein, als er ist:

Der Habitus ist eine Struktur, die durch die Geschichte einer Person strukturiert wird. Zu der Geschichte zählen ebenso das Feld, die Familie – kurz gesagt alles, was den Habitus prägte und prägt. Zugleich wirkt diese Struktur selbst aktiv strukturierend, indem manche Verhaltensmuster ausgeschlossen werden. (vgl. Maton 2008, S. 51)

*Habitus* und *inkorporiertes Kulturkapital* sind zwei Begriffe, die sich auf das gleiche Phänomen beziehen: das Verhalten. Bourdieu rückt im Folgenden das inkorporierte Kapital sehr eng mit dem Habitus zusammen:

„In der singulären Konfiguration des Systems der Erklärung der Verteilung einer besonderen Klasse von Gütern oder Praxisformen [...] liegt jene Ausprägung vor, die das objektivierte (soziale Merkmale) wie das inkorporierte Kapital (Habitus) *innerhalb des betreffenden Feldes annimmt* – jenes Kapital, das, die soziale Klasse definierend, zugleich der Erzeugung der distinktiven, d. h. klassifizierten und klassifizierenden Praxisformen zugrunde liegt und einen bestimmten Zustand des Systems der Merkmale darstellt, welche die Klasse zu einem allgemeinen, den innerhalb aller möglichen Felder eingenommenen Rang definierenden Explikations- und Klassifikationsprinzip werden lassen“ (Bourdieu 1982, S. 195; Hervorh. i. O.).

Hier erscheint es so, als wäre der Habitus ein Synonym für das inkorporierte Kulturkapital. Worin die Unterschiede bestehen, dazu äußert sich Fröhlich klärend:

„Das *einverleibte Kulturkapital* könnte als weitgehend deckungsgleich mit dem Habitus angesehen werden, wenn wir den Habitus als System oder Bündel von Dispositionen oder als Bündel von Dimensionen (Geschmack, Spielsinn) ansehen. Definieren wir den Habitus hingegen als *generative Tiefenformel* (die für Aufsteiger würde lauten: Triebaufschub hier und jetzt, zugunsten künftiger Belohnungen), könnten wir den Unterschied zwischen Habitus und einverleibtem Kulturkapital computermetaphorisch umschreiben: Der Habitus wäre demnach das Betriebssystem eines Computers, das einverleibte Kulturkapital die Anwenderprogramme und die eingelesenen Daten“ (Fröhlich 2009b, S. 83; Hervorh. i. O.).

Dieser Vergleich ist nur als ‚Momentaufnahme‘ gültig. Dann verdeutlicht er tatsächlich einen Unterschied: Das Betriebssystem ist bereits auf dem Rechner installiert, es sitzt quasi ‚in ihm drin‘ und bestimmt seine Funktionsweise und das vom ersten Benutzen an (analog: Der Habitus sitzt fest in der Person und bestimmt für sein Handeln, was möglich ist und was nicht). Der Anwender spielt nun Programme auf, die benötigt werden, liest Daten ein, ändert ein Programm und fügt ein anderes hinzu (die Bildung, der familiäre

Hintergrund und das Umfeld bieten Input für inkorporiertes kulturelles Kapital). Im Hintergrund aber läuft das Betriebssystem, das zum Teil einschränkend wirkt und das Aufspielen mancher Daten oder mancher Programme erleichtert, erschwert oder verhindert. Hier allerdings endet die Analogie, denn: Ein Betriebssystem bleibt in der Regel so wie es programmiert wurde, ein Habitus ändert sich aber mit der Zeit. Zudem wandelt sich ein Habitus durch die Beziehung zum inkorporierten Kulturkapital. Diese Metapher kann den Unterschied zwischen Habitus und inkorporiertem Kulturkapital verdeutlichen, aber nur wenn die Komponente Zeit außer Acht gelassen wird und sich diese Analogie auf eine Momentaufnahme beschränkt. Bourdieu selbst erklärt den Habitus folgendermaßen:

„Der Geschmack, die Neigung und Fähigkeit zur (materiellen und/oder symbolischen) Aneignung einer bestimmten Klasse klassifizierter und klassifizierender Gegenstände und Praktiken, ist die Erzeugungsformel, die dem Lebensstil zugrunde liegt, anders gesagt, dem einheitlichen Gesamtkomplex distinktiver Präferenzen, in dem sich in der jeweiligen Logik eines spezifischen symbolischen Teil-Raums – des Mobiliars und der Kleidung so gut wie der Sprache oder der körperlichen Hexis – ein und dieselbe Ausdrucksintention niederschlägt“ (Bourdieu 1982, S. 283).

Der Habitus ist, wie in der Metapher vom Betriebssystem, laut Bourdieu eine Erzeugungsformel, die im Lebensstil sichtbar wird. Diese Lebensstile sind klassifizierbar und klassifizieren wiederum auch aktiv.

Es sind die Akteure, die diese Praxisformen schaffen, die über den Geschmack klassifiziert werden. Zwischen dem Umfang und der Struktur des Kapitals und den Unterscheidungsmerkmalen der Positionen im Raum besteht ein Zusammenhang, weil der Habitus als „Erzeugungsformel“ beide erklärt. Auf diese Weise bekommt die Beziehung zwischen beiden eine intelligible Dimension; das heißt, der Habitus lässt sich zwar von der Vernunft erfassen, kann aber nicht tatsächlich anschaulich, i. S. v. sinnlich erfahrbar, gemacht werden. (vgl. Bourdieu 1982, S. 277-278)

Neben dem inkorporierten kulturellen Kapital existiert ein weiterer Begriff, von dem der Habitus abgegrenzt werden muss: die Disposition. Grundsätzlich überschneiden sich Habitus und Disposition, wie Maja Suderland anmerkt:

„In der bourdieuschen Soziologie fällt der Begriff ‚Disposition‘ stets im Zusammenhang mit dem Habituskonzept und es ergibt daher analytisch auch keinen Sinn, die beiden Begriffe in getrennten Kontexten einzusetzen. Dispositionen werden hierbei meist dann genannt, wenn die Anlagen des Habitus als eine prinzipielle und systematisch durch die sozialen Umstände bedingte Bereitschaft zu etwas erläutert werden sollen; der Habitusbegriff dagegen wird eher im Zusammenhang mit Handlungen und Lebensstilen verwendet“ (Sunderland 2009, S. 75).

Habitus und Disposition in Bourdieus Theorie analytisch zu trennen ist demzufolge nicht sinnvoll. Vielmehr lässt sich der Übergang als fließenden Prozess verstehen, denn Dispositionen, die sich festigen, werden zum Habitus und ein Habitus, der sich lockert, wird zur Disposition. Sunderland betont, diese Phasen seien zwar durchaus verschieden, aber dennoch sei eine Trennung der beiden nicht möglich.

Wenn sich der Habitus durch den größeren Anteil an Unbewusstheit auszeichnet, könnte der Schluss nahe liegen, der Habitus würde ein Verhalten zwingend determinieren. Der Vorwurf eine deterministische Theorie zu vertreten, wird durchaus an Bourdieu herangetragen, trifft aber nicht zu. Der Habitus bildet vielmehr lediglich einen begrenzenden Rahmen für die Handlungsmöglichkeiten. Hillebrandt formuliert dies entsprechend: „Der Habitus bildet sich durch die Inkorporierung der vom Einzelnen nicht selbst bestimmbaren Lebensbedingungen und ist folglich ein System der Einschränkungen von Handlungsmöglichkeiten, das im Körper der Einzelnen verankert ist“ (Hillebrandt 2006, S. 8).

Nur so lange keine Reflexion stattfindet, kann der Determinismusvorwurf bestehen bleiben, der an Bourdieus Theorie herangetragen wird. Im Anschluss an die Reflexion kann einer Disposition eine andere entgegengesetzt werden. Was in der Philosophie als Verhalten bezeichnet wird, dem ähnelt das unreflektierte Handeln nach Bourdieu, was er aber ablehnt. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 170-171)

Den Habitus als entlastende Beschränkung zu sehen, erscheint sinnvoll. Er bildet sich aus Dispositionen und wandelt sich in Teilen auch wieder in solche zurück. Wann aus einem Habitus eine Disposition wird und ab wann eine Disposition zum Habitus wird, das ist nicht zu klären, der Übergang ist, wie gesagt, fließend.



Der Habitus als *strukturierte, strukturierende Struktur* bildet ein Doppelverhältnis zu dem, was Bourdieu *Feld* nennt: Zum einen strukturiert das Feld den Habitus mit Hilfe der Illusio (das sind die Regeln des Feldes), denn wer im Feld mitwirken möchte, muss sich diesen unterwerfen. Wird der Habitus von mehreren Feldern strukturiert, kann er deshalb durch die unterschiedlichen Ansprüche sogar regelrecht ‚zerrissen‘ sein. Es kommt dann zu widersprüchlichen Wünschen und Ansichten einer Person. Auf der anderen Seite verleiht der Habitus dem Feld mehr Bedeutung. Durch den Habitus nehmen die Personen eines Feldes an, es würde sich lohnen, in ihr Feld zu investieren. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 160-161)

Die Eigenschaften und Praktiken der einzelnen Menschen lassen sich demzufolge wegen den einzelnen Habitus zu Gruppen zusammenfassen. In diesen Gruppen ist nur deshalb eine Systematik zu erkennen, weil sie im Habitus, „dem einheitsstiftenden Erzeugungsprinzip aller Formen von Praxis“ vorliegt (vgl. Bourdieu 1982, S. 282-283).

Bourdieu nennt den Habitus explizit als Mittler und geht davon aus, diese Intention stünde hinter allen Verwendern, egal ob bei ihnen *ethos* oder *hexis* genannt: „nämlich der Intention, sich zugleich der Theorie des Subjekts zu entziehen, aber ohne den Akteur zu opfern, und der Philosophie der Struktur, aber ohne darauf zu verzichten, die Effekte zu berücksichtigen, die die Struktur auf und durch diesen Akteur ausübt“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 153-154).

Mit Hilfe des Habitus kann also eine Theorie erstellt werden, die auf Einzelpersonen eingeht und die sich zugleich auf Menschen im Allgemeinen bezieht. Ebenso wird die Struktur der Gesellschaft erklärt und gleichzeitig die wechselseitige Beeinflussung von Struktur und Handelndem. Maton sieht den Habitus ebenfalls als Mittler: „Habitus is the link not only between past, present and future, but also between the social and the individual, the objective and subjective, and structure and agency“ (Maton 2008, S. 53).

Maton nennt hier den Bourdieuschen Habitus explizit als einen Mittler zwischen Vergangenen und Zukünftigem, zwischen dem sozialen Umfeld und dem Individuum, Objekt und Subjekt und zwischen der Struktur und dem Handelnden. Diese Position des Mittlers nimmt *habitus* bereits in der Philosophie ein. Bourdieu sieht allerdings einen großen Unterschied zu früheren Verwendungen von Habitus: „nämlich die generative, um nicht zu sagen kreative Kapazität, die im System der Dispositionen als *ars* – als Kunst in

ihrem eigentlichen Sinne der praktischen Meisterschaft – und insbesondere als *ars inveniendi* [die Kunst des Erfindens beziehungsweise Entdeckens, Anm. I. H.] angelegt ist“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 154).

„Wir gehen mit Bourdieu davon aus, dass der Habitus als Mittler zwischen Struktur und Praxis, zwischen Lebensbedingungen und Lebensstil das Klassifikationsschema ist, mit dem die Situationen wahrgenommen und bewältigt werden. [...] Der Habitus kommt in Lebensstil, Handlungen und Denkweisen, in Bewältigungsmustern, die zu Routinen verfestigt sind, zum Ausdruck und erscheint so als zweite Natur“ (Bülow-Schramm und Gerlof 2004, S. 142).

Diese zweite Natur ist es, die es Menschen erleichtert, zueinander in Kontakt zu treten und sie ist es auch, die für ein Gefühl des ‚Sich-Verstehens‘ sorgen kann. Dabei spielen die Ländergrenzen und die Länderhabitus unter Umständen eine untergeordnete Rolle. Bourdieu berichtet von Freundschaften zu Algeriern, bei denen auf Anhieb eine gegenseitige Sympathie entstand – wegen der Verwandtschaft in den Habitus:

„Ich sollte hier auch von dem unschätzbaren Rückhalt sprechen, den meine am Ende sehr wirklichkeitsgetreuen und oft ziemlich ernüchternden, in einer Zeit kollektiver Gefühlsregungen auch ein wenig skandalösen Einschätzungen bei vielen algerischen Freunden gefunden haben. Gerade sie – ich denke, unter vielen anderen, an Leila Belhacène, Mouloud Feraoun, Rolande Garèse, Moulah Hennine, Mimi Bensmaine, Ahmed Misraoui, Mahfoud Nechem, Abdelmalek Sayad – haben mir, sicher auch aufgrund einer Verwandtschaft des Habitus, immer wieder geholfen, eine Vorstellung von diesem Land und seinen Menschen zu gewinnen, die gleichzeitig vertraulich und zurückhaltend, aufmerksam und, wenn ich das sagen darf, liebevoll, herzlich war, ohne unbedarft oder einfältig zu sein“ (Bourdieu 2002, S. 66-67).

Wenn folglich die Habitus, die im Handeln, in der Hexis und im Sprechen sichtbar werden, ähnliche Strukturen aufweisen, dann ist die Herkunft der Akteure zweitrangig. Für Bourdieu scheinen die Kapitalstrukturen ausschlaggebend für den Habitus zu sein. Wenn sich diese ähneln, dann können sich zwei Habitus aus zwei sehr verschiedenen Kulturen ähnlicher sein als zwei verschiedene Habitus aus ein und derselben Kultur.

### 1.2.3. Vergleich

Selbstzwänge und Habitus lassen sich nicht direkt beobachten; sie sind für Elias und Bourdieu vielmehr eine Struktur, die erst im Handeln sichtbar wird. Ebenfalls ist diese Struktur in beiden Fällen etwas, dem sich eine Person nur sehr schwer entziehen kann. Dritte sind bei der Einschränkung der Handlungsmöglichkeiten nicht unmittelbar beteiligt. Deshalb nennt Elias diese Struktur *Selbstzwang*, während Bourdieu den Ausdruck *Habitus* verwendet.

Der Ursprung der Struktur liegt in der Geschichte einer Person und ihres Umfeldes begründet. Auf diese Weise werden Einflüsse von Mitmenschen und Vorfahren fest in einer Person verankert. Diese ‚Verankerung‘ zu lösen halten Elias und Bourdieu für äußerst schwierig, langwierig und mit vielen Widerständen verknüpft. Diese zweite Natur, die den handelnden Personen als völlig selbstverständlich zu sein erscheint, verhindert alternative Handlungen. Bourdieu nimmt an, eine ‚wider-habituelle‘ Handlung sei ohne Reflexion schlichtweg nicht möglich und nennt keine weiteren Ursachen dafür. Elias aber geht von Scham- und Peinlichkeitsgefühlen als Gründen für fremdzwanggemäßes Handeln aus. Hinzu kommen das Gewissen und die Idee einer ‚Vernunft‘, die als moralische Handlungsrichtlinien fungieren.

Gerade in punkto Gewissen und Vernunft sind bei Elias die Fremdzwänge nicht klar von den Selbstzwängen zu unterscheiden. Wegen seiner Annahme von Geisterglauben als ‚selbstgemachten Fremdzwängen‘, geht er davon aus, diese Zwänge könnten genauso alt sein wie die Menschheit an sich. Fremdzwanggemäßes Handeln kann auch als ‚Disposition‘ bezeichnet werden, das sich – bei Elias und Bourdieu gleichermaßen – zur zweiten Natur verfestigen kann.

Es ist nicht nachvollziehbar, weshalb sich nur Bourdieu und nicht genauso Elias dem Vorwurf gegenüber sieht, einen deterministischen Ansatz zu vertreten. Sie vertreten zwar beide die Ansicht, eine Änderung der gesamten Struktur sei unmöglich, aber gleichzeitig betonen sie die Möglichkeit, die zweite Natur mit Hilfe von Reflexion ändern zu können. Die Struktur ändert sich zusätzlich auch unbewusst. Sowohl die Selbstzwänge als auch der Habitus befinden sich in einem permanenten Wandel. Elias stellt aufgrund seiner Analysen der Wandlungen seine Theorie vom Zivilisationsprozess auf, während Bourdieu sich gegenüber einer Langzeitbetrachtung verschließt. Er legt stattdessen den Fokus

stärker auf die Verknüpfung von Habitus und Feld. Er gesteht Personen die Zugehörigkeit zu mehreren Feldern zu und geht deshalb von der Möglichkeit eines „zerrissenen“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 161) Habitus aus. Dies würde Elias so nicht formulieren; er sieht vielmehr ein Problem mit den Selbstzwängen im Entstehen des homo clausus gegeben.

Bourdieu schreibt es einer gewissen Verwandtschaft im Habitus zu, wenn sich Personen aus verschiedenen Kulturkreisen auf Anhieb sympathisch sind und sich ‚verstehen‘. Er erklärt dies mit einer ähnlichen Wertschätzung der jeweiligen Kapitalstruktur. Diese kann ihm zufolge über Ländergrenzen hinweg möglicherweise eine größere Ähnlichkeit aufweisen als über Klassengrenzen hinweg. Die Sympathie ist deshalb stärker an die Position im sozialen Raum gebunden als an den gemeinsamen kulturellen Hintergrund. Menschen sind sich also dann sympathisch, wenn sie über eine ähnliche Kapitalstruktur verfügen. Bourdieu geht deshalb davon aus, Personen aus zwei verschiedenen Ländern könnten sich möglicherweise auf Anhieb besser ‚verstehen‘ als Personen aus zwei völlig verschiedenen Klassen.

Elias würde eher auf die Unterschiede hinweisen und eine Sympathie aufgrund einer Ähnlichkeit im Habitus beziehungsweise in den Selbstzwangapparaturen der Klassen ausschließen. Er hebt die Gemeinsamkeiten innerhalb eines Landes stärker hervor und geht von einem nationalen Habitus als besonders wirkungsvollem Einfluss aus. Diesen trügen alle Einwohner eines Landes in sich und an ihm würden sie sich auch gegenseitig erkennen. Elias würde zwar bestimmt keine spontane Sympathie für Menschen anderer Kulturkreise ausschließen; aber das Zusammengehörigkeitsgefühl aufgrund eines gemeinsamen nationalen Habitus hält er für bedeutungsvoller. Deshalb hält Elias eine mittelfristige politische Einigung Europas für unwahrscheinlich.

Ob nun der ‚Klassenhabitus‘ oder der ‚Nationalhabitus‘ ein größeres Gewicht innehat, dürfte sich nicht klären lassen. Hinweise gibt es für beide Ansätze. Möglicherweise spielt hier die Anzahl der zu berücksichtigenden Personen und die Größe des Kontextes eine Rolle. Jede Person hat ein Bedürfnis nach mitmenschlichen und zwischenmenschlichen Bindungen (Elias nennt dies Valenzen, mehr dazu, siehe *Kapitel 2.1.1. Figuration und Feld* und *2.1.3. Vergleich*). Eine gewisse Ähnlichkeit im Habitus scheint dabei hilfreich zu sein. Je nachdem auf welche Eigenschaften die Gruppe Wert legt, kann ein Außenseiter sich ihr annähern oder eben nicht. Geht es um gesamteuropäische

Angelegenheiten, fühlen sich Personen aus verschiedenen Klassen (oder auch Feldern) auf Grund ihres nationalen Habitus zusammengehörig. Handelt es sich aber um eine Angelegenheit, bei der die Kapitalstruktur im Fokus steht, dann ist es auch die Kapitalstruktur, die über die Zugehörigkeit entscheidet.

An dieser Stelle zeigt sich: Die ‚Funktionen‘, die der Habitus in Bourdieus Konzeption übernimmt, übernehmen in Elias’ Theorie nicht die Selbstzwänge, sondern ebenfalls der Habitus. Der Habitus spielt also nicht nur bei Bourdieu die Rolle eines Mittlers in vielerlei Hinsicht, sondern auch bei Elias. Im *Kapitel 3. Überwindung von Dichotomien* wird auf diesen Aspekt genauer eingegangen.

### 1.3. Zivilisation und Kultur

Elias und Bourdieu verwenden die beiden Begriffe Zivilisation und Kultur. Elias analysiert in seinen *Prozessbüchern* den Unterschied zwischen Zivilisation und Kultur. Er sucht nach den Gründen für diese Trennung in Bildungsbürgertum und Adel in den deutschen Gebieten im Verlauf des 19. Jahrhunderts. In Bezug auf Frankreich macht er für diesen Prozess einen anderen Weg aus. (vgl. van Voss und van Stolk 1996, S. 74-75)

Bourdieu greift diese Unterscheidung ebenfalls auf (vgl. Bourdieu 1982, S. 769-773). Deshalb mag es nicht auf Anhieb ersichtlich sein, warum Elias' Begriff der *Zivilisation* mit Bourdieus Begriff der *Kultur* verglichen werden soll, anstatt die jeweiligen Zivilisations- beziehungsweise Kulturbegriffe zu analysieren. Für die Auswahl der beiden Begriffe war allerdings ihre Funktion innerhalb der jeweiligen Theorie ausschlaggebend.

#### 1.3.1. Elias: Zivilisation

Elias unterscheidet die verschiedenen Begriffe rund um Kultur und Zivilisation folgendermaßen: Zivilisation wird im Deutschen als nützlich und notwendig erachtet, betrifft aber nur das Äußere eines Menschen und ist damit gesellschaftlich gesehen weniger wertvoll als ‚Kultiviertsein‘. Beim Begriff der Kultur kommt der Stolz auf die eigenen Leistungen und das eigene Wesen hinzu. Kultur bezieht sich auf geistige, künstlerische und religiöse Fakten, unterscheidet sich aber von politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fakten. Kultur ist ein abgrenzender Begriff, da er sich auf Produkte bezieht (wie etwa Gemälde, Literatur usw.). (vgl. Elias 1997b, S. 89-92) Das Wort, das diese Produkte am treffendsten beschreibt, ist *kulturell*. Im Englischen und im Französischen gibt es kein entsprechendes Wort dafür. Einzig der Ausdruck *kultiviert sein* kommt der englischen und französischen Bedeutung von Zivilisation recht nahe und heißt, in höchstem Maße zivilisiert zu sein und bezieht sich auf die Form des Gebarens. Ansonsten findet im Deutschen die Trennung zwischen dem Verhalten (Zivilisation) und der tatsächlichen ‚Leistung‘ (Kultur) statt. (Elias 1997b, S. 91) Elias hinterfragt diese selbstverständlichen Konnotationen der Begriffe und nimmt sie als Ausdruck unterschiedlicher geschichtlicher Entwicklungen wahr. Zivilisation im Französischen und im Englischen nimmt Bezug auf politische, wirtschaftliche, religiöse, technische, moralische und gesellschaftliche Fakten. Sie ist eine Leistung und eine

Haltung (behaviour). (vgl. Elias 1997b, S. 92-95) Elias selbst betrachtet Zivilisation als einen Prozess, der immer in Bewegung ist. (vgl. Elias 1997b, S. 89-91).

Elias erklärt die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation mit der Trennung von Bildungsbürgertum und Adel, die in Deutschland stattgefunden hatte. Diese Trennung gab es in Frankreich nicht so explizit, wie Elias festhält. (vgl. Elias 1997b, S. 89-91)

„Ich dachte und denke nach wie vor, daß ich mit dem ersten Teil meines Prozeß-Buches, wo ich die deutsche Höherbewertung der ‚Kultur‘ und die französische Höherbewertung der ‚Zivilisation‘ erörtere, einen wichtigen Beitrag zur Klärung eines Problems geleistet habe, das gerade jetzt sehr en vogue ist – des Problems nationaler Mentalitäten. Das habe ich schon damals getan. Ich konstatiere nicht nur, daß, sondern erkläre, warum die nationale Mentalität der Deutschen anders ist als die der Franzosen. Es war der erste Schritt zu einer Erkenntnis, die ich für eine meiner wichtigsten halte: daß man die Struktur von Gesellschaften wie von Mentalitäten nur durch systematischen Vergleich herausfinden kann“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 74).

Demzufolge berücksichtigt Elias in seiner Analyse zusätzlich zu den historischen Wandlungen auch sprachliche Besonderheiten einzelner Länder. Er beschäftigt sich mit der allgemeinen Frage, wie sich Menschen, sowohl auf individueller Ebene (Psychogenese) als auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene (Soziogenese), verändern. Er nennt die Entwicklung, die er beobachtet, den *Zivilisationsprozess*. Den Grund für sein Interesse daran fasst folgende Frage zusammen:

„Die meisten lebenden Personen suchen wohl immer noch eine Antwort auf die Frage: ‚Wer hat die Welt erschaffen?‘ und nicht auf die Frage: ‚Welche Veränderungen sind für die gegenwärtige Konstellation des physikalischen Universums verantwortlich?‘ Die Suche nach langfristigen Prozeß-Erklärungen befindet sich noch in einem frühen Stadium“ (Elias 2001b, S. 20).

Für ihn ist es wichtig, nach einem Grund für gegenwärtige Ereignisse zu suchen. Dabei spielt für ihn die langfristige Perspektive eine große Rolle. Gleichzeitig sieht er diese Art der Wissenschaft noch in den Kinderschuhen. Für seine beiden Prozessbücher untersucht er Manierenbücher aus verschiedenen Jahrhunderten.

„Man sieht hier auf wenigen Seiten, wie sich durch die Jahrhunderte hin bei immer den gleichen Gelegenheiten ganz allmählich der Standard des menschlichen Verhaltens in einer

bestimmten Richtung verschiebt. Man erblickt die Menschen bei Tisch; man sieht sie schlafen gehen oder beim feindlichen Zusammenstoß im Kampf. Langsam wandelt sich bei diesen und bei anderen elementaren Verrichtungen die Art, wie der Einzelne sich verhält und empfindet; sie wandelt sich im Sinne einer allmählichen ‚Zivilisation‘; aber erst die geschichtliche Erfahrung macht deutlicher, was dieses Wort eigentlich meint“ (Elias 1997b, S. 77).

Er vergleicht Verhaltensstandards aus verschiedenen Quellen, aus verschiedenen Jahrhunderten, aber aus ein und demselben Kulturkreis miteinander. Dabei macht er einen beschreibbaren Prozess aus. So lange es Menschen gibt, existiert auch dieser Prozess; jedoch aufgrund der vorhandenen Quellen beginnt Elias aber mit seinen Beobachtungen im Mittelalter. Die Regeln stellen, Elias zufolge, keine Ideen und Einfälle einzelner Personen dar, sondern sind Niederschriften der existierenden gesellschaftsüblichen Gebote, Verbote und Tabus. (vgl. Elias 1997b, S. 167-169) Peinlichkeitsschwellen und Schamgrenzen rücken mit Fortschreiten des Zivilisationsprozesses vor. Elias vergleicht Manierenbücher aus verschiedenen Jahrhunderten miteinander und kommt zu dem Schluss: „Die Manierenschriften der Humanisten bilden gewissermaßen die Brücke zwischen denen des Mittelalters und denen der neueren Zeit“ (Elias 1997b, S. 181). So macht er also einen anfangslosen Prozess aus, wobei seine frühesten Quellen etwa aus dem zwölften Jahrhundert stammen (vgl. Elias 1997b, S. 168).

Wichtig für Elias ist die Prozesshaftigkeit der Zivilisation; sie ist niemals Zustand, wie es allein schon der Titel *Über den Prozeß der Zivilisation* von 1939 verrät. Er sieht eine gewisse Ordnung in diesem Prozess, der aber nicht geplant verläuft. Elias sucht diese Ordnung aber nicht, um Zukunftsvoraussagen treffen zu können, sondern um Erklärungen für gegenwärtige gesellschaftliche Probleme zu finden. (vgl. Elias 1997b, S. 81)

Er beobachtet das Verhalten während eines Konfliktes:

„und es ist schließlich dann auch nicht sehr schwer zu begreifen, daß sich mit dieser Monopolisierung der körperlichen Gewalttat als einer Art von Knotenpunkt für eine Fülle von gesellschaftlichen Verflechtungen die ganze Prägungsapparatur des Individuums, die Wirkungsweise der gesellschaftlichen Forderungen und Verbote, die den sozialen Habitus in dem Einzelnen herausmodellieren, und vor allem auch die Art der Ängste, die im Leben des Individuums eine Rolle spielen, entscheidend ändern“ (Elias 1997b, S. 82).



An dieser Stelle geht er auf die gesellschaftliche Prägung der vermeintlich individuellen Gefühle ein. Das kann eine Angst vor Krieg sein, wie sie in den 1980er Jahren als Furcht vor einem dritten Weltkrieg weit verbreitet war. Neben der Sorge vor äußeren Bedrohungen spielt die Angst vor sozialem Abstieg häufig eine Rolle. Der Wunsch nach Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie ist der Motor für sozialen Wandel; der Schlüssel dazu ist der Habitus.

So beschreibt es Elias für die höfische Gesellschaft: Wer am Hof in der Gunst aufsteigen wollte, musste sich den geforderten Verhaltensstandards anpassen. Die Kirche übernahm ebenfalls diese Verhaltensstandards, um sich im Kampf um Macht günstiger zu positionieren. Da die Kirche maßgeblich an der Erziehung und Bildung beteiligt war, gelangten die Verhaltensregeln in Kreise hinein, die bis dahin nicht am höfischen Verhalten teilhatten oder daran interessiert gewesen waren. *Civilité* breitete sich aus, wobei der Begriff zunehmend inflationär verwendet wurde. (vgl. Elias 1997b, S. 227-228) Das Verhalten, das zuvor nur wenige Personen zu zeigen in der Lage waren, wird nun zum Allgemeingut. Wer sich ‚nach unten‘ abgrenzen wollte, musste sich also weiter zivilisieren. Damit ist ein Prozess beschleunigt, der keinen Anfang, kein Ende und keinen moralischen Wert besitzt:

„Man kann nie mit Bestimmtheit sagen, daß die Menschen einer Gesellschaft zivilisiert sind. Aber man kann aufgrund von systematischen Untersuchungen unter Hinweis auf nachprüfbare Belege recht wohl mit hoher Bestimmtheit von einigen Menschengruppen sagen, daß sie zivilisierter geworden sind, ohne notwendigerweise damit den Gedanken zu verbinden, daß es besser oder schlechter ist, daß es einen positiven oder negativen Wert hat, zivilisierter geworden zu sein“ (Elias 1997b, S. 22).

Einen abgeschlossen zivilisierten Zustand wird es demnach niemals geben, wie Elias besonders betont. Darüber hinaus macht er an dieser Stelle seine Wertneutralität unmissverständlich klar, denn er hält es für nicht positiv oder negativ zu interpretieren, wenn er von einer höher zivilisierten Gesellschaft im Vergleich zu einer weniger zivilisierten Gesellschaft spricht. Für Elias gibt es keinen unzivilisierten Zustand, denn Verhaltensweisen im Umgang miteinander existieren seit es Menschen gibt. Deshalb wehrt er sich in seinen Prozessbüchern gegen die Gegenüberstellung von *Zivilisation* und *Natur*. (vgl. Elias 1997b, S. 311) „Soweit es sich um psychische Funktionen des

Menschen handelt, wirken Naturprozesse und geschichtliche Prozesse unablässig zusammen“ (Elias 1997b, S. 311).

Daraus schließt er: „Man kann daher die Psychogenese des Erwachsenenhabitus in der zivilisierten Gesellschaft nicht verstehen, wenn man sie unabhängig von der Soziogenese unserer ‚Zivilisation‘ betrachtet“ (Elias 1997b, S. 78). Wer also verstehen möchte, warum sich Menschen so verhalten, wie sie sich verhalten, der muss immer auch die Geschichte der Gesellschaft sehen, in der die Personen aufgewachsen sind. Zusammengefasst lässt sich dies als Spirale darstellen: Die Geschichte prägt eine Gesellschaft, die wiederum das Individuum prägt, das wiederum die Gesellschaft mit formt, was gleichzeitig in die Geschichte als Entwicklung eingeht.

Trotz aller Untersuchungen sieht es Elias als nicht geklärt an, wie der Prozess der Zivilisation vonstattengeht.

„Was ist das Problem, zu dessen Lösung wir etwas beizutragen suchen, und was ist es, das bisher unerklärt war und das nun durch die Problemlösung erklärt wird. Ich habe in dem bisher Gesagten auszudrücken versucht, was mir als bisher ungelöstes oder nicht genügend gelöstes Problem erscheint: Es ist der Prozeß der zunehmenden Privatisierung. Man kann ihn auch als Prozeß der Individualisierung oder in umfassenderem Sinne als Prozeß der Zivilisation bezeichnen. Die Veränderung, die sich in der Beziehung und im Habitus der Menschen vollzogen hat, sie stellt ein erkennbares Problem dar, das man lösen kann und dessen Lösung ein offener Erkenntnisgewinn ist“ (Elias 2006b, S. 353).

Daraus lässt sich schlussfolgern, was Elias als Aufgabe und was er als Zweck ansieht: Die Aufgabe ist es, den Prozess der Individualisierung, vor allem aber den Prozess der Zivilisation zu verstehen, um die Habitus der Menschen erklären zu können. Der Zweck des Unterfangens ist es, derzeitige Probleme des menschlichen Zusammenlebens besser lösen zu können.

### **1.3.2. Bourdieu: Kulturelles Kapital**

Für Bourdieu ist Kultur nicht nur etwas Typisches für ein Land oder eine Klasse, sondern für ihn nimmt Kultur eine Funktion innerhalb der Distinktionsprozesse der verschiedenen Klassen ein. Deshalb stellt sie für ihn eine eigene Kapitalart dar. Da Kultur in der Funktion eines Kapitals eine zentrale Rolle innerhalb seiner Theorie übernimmt, spricht

er deutlich häufiger von kulturellem *Kapital* und erläutert mit Hilfe dieses Ausdrucks die Funktionen von Kultur. Quasi als ‚Beiprodukt‘ erfährt der Leser, was für Bourdieu *Kultur* bedeutet. Dies lässt sich beispielsweise am Buch *Wie die Kultur zum Bauern kommt* erkennen: Obwohl der Titel die Erwartung weckt, wird im gesamten Buch an keiner Stelle genau definiert, was Kultur eigentlich ist. Deshalb wird im Folgenden geklärt, was genau das *kulturelle Kapital* ausmacht und was es bewirkt, um dann den Rückschluss auf Bourdieus Kulturbegriff zu ziehen.

Bourdieu gliedert das Kulturkapital in drei Erscheinungsformen, das inkorporierte, das objektivierte und das institutionalisierte Kulturkapital (vgl. Bourdieu 2001a, S. 113). Als *inkorporiertes Kulturkapital* tritt es körpergebunden auf und ist damit nicht direkt vererbbar oder übertragbar, sondern muss von einer Person erarbeitet und verinnerlicht werden. Dabei ist das Umfeld einer Person sehr hilfreich. Es prägt die Selbstverständlichkeit, mit der die Person mit kulturellen Gütern umgehen kann. Dies kann zu einem zeitlichen Vorsprung führen aber ebenso zu einem zeitlichen Nachteil. Die Zeit ist ein wichtiger Aspekt für das inkorporierte Kulturkapital. Wer es frühzeitig erwirbt, kann Zeit sparen und sich damit einen Vorsprung erarbeiten. Kulturkapital ist, wenn es inkorporiert ist, mit einer Person untrennbar verbunden und geht mit dem Tod einer Person verloren, wenn es nicht in eine andere Form transformiert wurde. In der inkorporierten Form wird dieses als Kapital erkannt, stattdessen werden Geschmack und Autorität als natürlich gegeben aufgefasst. (vgl. Bourdieu 2001a, S. 113-115)

Über das *objektivierte Kulturkapital* sagt Bourdieu:

„Das objektivierte Kulturkapital hat eine Reihe von Eigenschaften, die sich nur durch seine Beziehung zum inkorporierten, verinnerlichten Kulturkapital bestimmen lassen. Kulturelles Kapital ist materiell übertragbar, auf dem Wege über seine materiellen Träger (z.B. Schriften, Gemälde, Denkmäler, Instrumente usw.). Eine Gemäldesammlung etwa lässt sich ebensogut übertragen, wie ökonomisches Kapital – wenn nicht sogar besser, weil sie sich leichter verbergen lässt. Übertragbar ist allerdings nur das juristische Eigentum. Dagegen ist dasjenige Merkmal, das die eigentliche Aneignung erst ermöglicht, nicht (oder nicht notwendigerweise) übertragbar“ (Bourdieu 2001a, S. 117).

Mit dem nichtübertragbaren Merkmal ist das inkorporierte kulturelle Kapital gemeint, das somit aufs Engste mit dem objektivierten Kulturkapital verknüpft ist. Nur wer ‚weiß‘, welche Kunst und welches Wissen kostbar ist, kann dies erwerben und wertschätzen.

Demnach muss inkorporiertes Kulturkapital verfügbar sein, damit hochwertiges objektiviertes Kapital als solches geschätzt werden kann.

Mit dem *institutionalisierten Kulturkapital* bezeichnet Bourdieu alle Titel, Bildungsabschlüsse und sonstige Nachweise von erworbenem Kulturkapital. Das Besondere daran ist, wie eng dieses Kapital mit dem ökonomischen Kapital verwoben ist. Denn wer die richtigen Titel besitzt, kann damit rechnen, auch ökonomisch einen Vorteil zu erlangen. Durch Titel wird eine scheinbare Vergleichbarkeit geschaffen, und Personen werden austauschbar. Wer Bildungstitel XY vorweisen kann, der kann die gleiche Position (z. B. Arbeitsplatz) einnehmen wie eine andere Person mit dem gleichen Bildungstitel. (vgl. Bourdieu 2001a, S. 118-119)

Generell hängen alle drei Arten des Kapitals sehr eng mit dem ökonomischen Kapital zusammen. Wer über mehr Geld verfügt, hat mehr Möglichkeiten seinen Bildungsstand oder den Bildungsstand seiner Kinder zu erweitern, sei es durch Nachhilfe oder Privatschulen. Der erhöhte Zeitaufwand eines Studiums muss finanziert werden und bildet deshalb eine weitere Hürde für finanziell Schwache. Antrieb für die Investition in Bildung ist der Glaube an einen finanziellen Vorteil und eine größere soziale Anerkennung.

Generell fasst Bourdieu seinen Kulturbegriff sehr weit. Er enthält Rituale, Mythen und sprachliche Gesten. Diese dienen der Distinktion; Kultur an und für sich existiert nur scheinbar, denn sie hat immer einen Nutzen (vgl. Bauer 2009, S. 158). Werner Fuchs-Heinritz und Alexandra König zufolge verwendet Bourdieu einen ähnlichen Kulturbegriff wie die Ethnologen. Dabei werden Kulturen ohne eine Hierarchisierung der Wertigkeit nebeneinander gestellt (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 229). Was genau zu Bourdieus Kulturbegriff zählt, fasst Ullrich Bauer zusammen:

„Die Konzentration, die Sprache, der Stil, die Strategien, die Neugierde oder der Fleiß sind bei Bourdieu Ausdruck eines klassenspezifischen kulturellen Musters. [...] Kultur beinhaltet unterschiedliche Formen des alltäglichen Handelns, den Alltagsgeschmack genauso wie die modernen Ritualisierungen in der Partnerwahl oder Kindererziehung oder den institutionalisierten Kunst- und Kulturkonsum“ (Bauer 2009, S. 160).

Weil Bourdieu die Kultur als etwas Immaterielles, als einen Teil des Habitus auffasst, rückt er wieder näher an Elias beziehungsweise dessen Auffassung von Zivilisation heran.

Bourdieu greift tatsächlich an dieser Stelle auf Elias zurück, explizit auf dessen Zivilisationsprozess (vgl. Bourdieu 1982, S. 132).

„Wie Norbert Elias in aller Deutlichkeit aufzeigt, waren die bürgerlichen Intellektuellen Frankreichs sehr viel früher und weitaus umfassender in die Welt des Hofes eingegliedert als die deutschen Vertreter; während im Falle Frankreich die Stilkonventionen und die das Schulsystem wie dessen Produkte beherrschenden Umgangsformen [...] ihren Ursprung innerhalb der Hofgesellschaft nahmen, formierte sich die deutsche, d. h. speziell die akademische Intelligenz in Opposition zum Hof und dessen aus Frankreich importierten Vorbildern; Gestalt gewann dabei ihre Sicht des ‚Höfisch-Mondänen‘ in der Konfrontation der als seicht und oberflächlich gebrandmarkten ‚Zivilisation‘ mit der durch Ernsthaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Tiefe gekennzeichneten ‚Kultur‘“ (Bourdieu 1982, S. 132).

Bourdieu zitiert Elias’ Begriffe und bezieht sich explizit in der dazugehörigen Fußnote auf Elias’ *Über den Prozeß der Zivilisation* als Quelle (vgl. Bourdieu 1982, S. 132). Im Anschluss weist er vor allem auf die Tatsache hin, in Deutschland hätte die Trennung zwischen Hof und Intelligentsia wesentlich strikter stattgefunden als in Frankreich. Dadurch würde der Gelehrte gezwungen werden ein „Pendant“ zum „Adel durch Geburt“ zu schaffen – den Geschmack, der angeboren sein soll und die Gelehrten beziehungsweise Gebildeten auszeichnet. (vgl. Bourdieu 1982, S. 132-133)

Bourdieu erläutert seine Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur im Kapitel *Das verleugnete gesellschaftliche Verhältnis* und bezieht sich dabei auf Elias (und auch Kant). Diejenigen, die zu oberen Schichten zu zählen sind, grenzen sich demnach über Leistungen ab, seien es wissenschaftliche, künstlerische oder geistige. Dies übernimmt Bourdieu direkt von Elias und zitiert ihn eingangs: (vgl. Bourdieu 1982, S. 769-773)

„Wie Norbert Elias richtig sagt, ‚schwebt‘ diese ‚Intelligenz‘, ‚deren ganze Legitimation zunächst in ihrer geistigen, ihrer wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung liegt‘, ‚etwas in der Luft‘, ähnlich wie die unserer Tage: ‚Elite gegenüber dem Volk und Menschen zweiten Ranges in den Augen der höfischen Aristokratie‘“ (Bourdieu 1982, S. 769).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Das erste Zitat von Elias stammt laut Bourdieu aus den Prozessbüchern von 1969, auf Seite 9, das zweite Zitat von Seite 21. Bourdieu hat also offenbar die Prozessbücher auf Deutsch gelesen, denn auf Französisch erschienen sie erst 1974 beziehungsweise 1975.

Bourdieu ist sich der Unterschiede von *Kultur*, *Zivilisation*, *Bildung*, *culture* usw. also durchaus bewusst und übersetzt das französische Wort „culture“ mit „Bildung“, obwohl es für dieses Wort diverse andere Übersetzungsmöglichkeiten gibt (Bourdieu 2001b, S. 113-114):

„Die Akkumulation von Kultur in korporiertem Zustand – also in der Form, die man auf französisch ‚culture‘, auf deutsch ‚Bildung‘, auf englisch ‚cultivation‘ nennt – setzt einen Verinnerlichungsprozess voraus, der in dem Maße, wie er Unterrichts- und Lernzeit erfordert, Zeit kostet“ (Bourdieu 2001b, S. 113-114).

Diese verinnerlichte Bildung/culture/cultivation ist nahezu untrennbar mit dem Habitus verbunden und beeinflusst ihn. Damit wird das verinnerlichte Wissen um Kunst und Kultur zum Hauptdistinktionsmerkmal im sozialen Raum. Bourdieu rückt *Kultur* sehr nah an den Bildungsbegriff heran. Daraus ergibt sich eine Erklärung, weshalb sich Bourdieu in seiner Gesellschaftskritik so stark gegen das Bildungsbürgertum wendet, da er in dessen (sehr erfolgreichen) Distinktionsbestrebungen die Hauptursache für soziale Ungleichheit sieht.

Bourdieu's Kulturbegriff unterscheidet sich vom Alltagsverständnis durch die Frage nach der Bewusstheit. Für ihn stellt Kultur zum Teil etwas Unbewusstes dar. Dies lässt sich im Schulsystem erkennen, denn Schule setzt eine bestimmte Art der Kultur bereits voraus und vermittelt sie zugleich. Dies ergibt laut Bourdieu folgenden Zirkel: Diejenigen, die bereits kulturelles Kapital von ihrer Familie erhalten haben, haben einen Vorsprung gegenüber denjenigen, die erst erlernen müssen, welches Kapital vonnöten ist, um erfolgreich zu sein. Deshalb tun sich Kinder aus bildungsnahen Schichten leichter mit schulischem Erfolg. Verschleiert wird dieser Vorsprung, indem behauptet wird, diese Fähigkeiten seien angeboren. (vgl. Bourdieu 2001b, S. 39-40)

„Indem die Lehrkräfte so tun, als ob die Unterrichtssprache, eine Sprache der Anspielungen und des Einverständnisses, die natürliche Sprache aller ‚intelligenten‘ und ‚begabten‘ Subjekte sei, können sie sich die Mühe einer technischen Kontrolle ihres eigenen Gebrauchs und des studentischen Verständnisses dieser Sprache ersparen und auch die schulischen Beurteilungen für völlig gerecht halten, die doch in Wirklichkeit das kulturelle Privileg sanktionieren“ (Bourdieu 2001b, S. 42).

In der subjektiven Wahrnehmung von Lehrkräften wird also das Erlernbare mit Intelligenz und Begabung gleichgesetzt. Hier mag die Antwort auf die Frage zu finden  
60

sein, weshalb *culture* mit *Kultur* anstatt mit *Bildung* übersetzt wird, obwohl Bourdieu den Ausdruck *Bildung* explizit vorgeschlagen hatte. Die Verwendung des Ausdruckes *Bildung* würde diesem Missstand nicht gerecht werden, denn Bildung wird noch eher als erlernbar aufgefasst als Kultur. Bourdieu geht es aber genau darum, die erlernbaren Strategien aufzudecken, mit deren Hilfe Distinktion stattfindet. Der ‚Überraschungseffekt‘ wäre kleiner, wenn das Wort *Bildung* verwendet würde.

Bourdieu betont, wie wichtig der Glaube an eine biologische Verteilung der Fähigkeiten für die Distinktion ist:

„Es ist kein Zufall, dass die Mittelschule, die, als sie zum klassischen Gymnasium in Konkurrenz trat, die Kinder aus den Volksklassen weniger ihrer Tradition entfremdete, sich die Geringschätzung der Elite eben deshalb zuzog, weil sie expliziter und methodischer ‚schulmäßig‘ verfuhr“ (Bourdieu 2001b, S. 39).

„Echte‘ Kultur darf also nicht erlernbar sein, deshalb schlussfolgert er:

„Nimmt man aber die gesellschaftlich bedingte Ungleichheit in Bezug auf Schule und Kultur wirklich ernst, dann muss man zu dem Schluss gelangen, dass die formale Gleichheit, das Prinzip des ganzen Bildungssystems, in der Tat ungerecht ist, und dass sie in jeder auf demokratische Ideale eingeschworenen Gesellschaft die Privilegien besser schützt, als es deren offene Übertragung vermöchte“ (Bourdieu 2001b, S. 38-39).

Das Bildungssystem, das Bildung hervorbringen und eigentlich soziale Ungleichheit auffangen soll, bedient daher die Distinktionsbedürfnisse der herrschenden Schichten und verschleiert die Ungerechtigkeit. Was gemeinhin als Kultur, Geschmack und angeborene Intelligenz wahrgenommen wird, ist im eigentlichen Sinne Bildung beziehungsweise Kultur in inkorporiertem Zustand und dient als Kapital der Distinktion.

### **1.3.3. Vergleich**

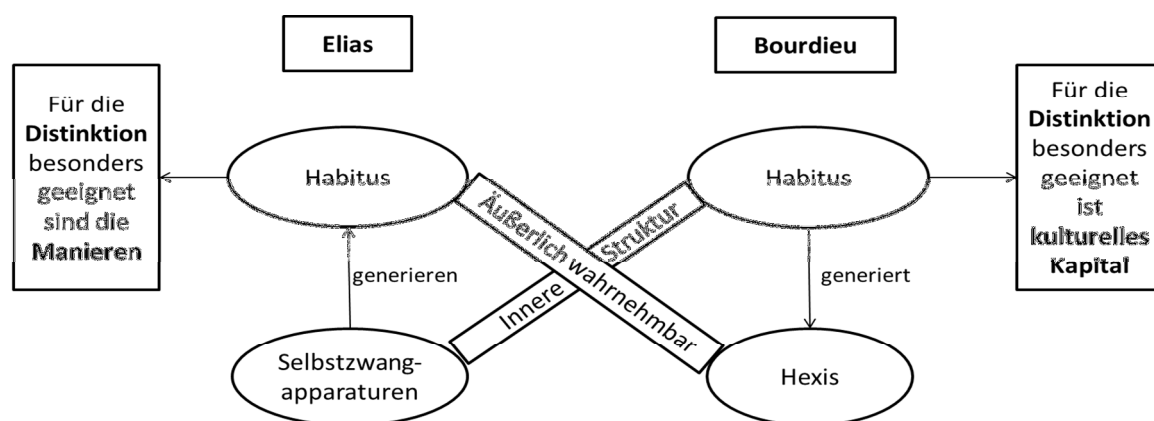
Elias und Bourdieu untersuchen, wie Menschen ihr Verhalten dazu nutzen, um sich von anderen Personen abzugrenzen. Bourdieu selbst nennt diese theoretische Nähe zu Elias. Beide beschreiben sehr detailliert, wie diese Distinktion vor sich geht. Genauso wie Elias macht Bourdieu Beschränkungen und Zurückhaltung als Merkmale der oberen Schichten aus. Sie schränken sich ein, sowohl in ihrer Art zu essen als auch was sie essen oder wie laut sie lachen usw. Diese Verhaltensweisen werden an die nachfolgende Generation

weitergegeben, aber ebenfalls von Aufsteigern erwartet und so an diese weitergegeben. Mittels dieses Weitergebens von Verhaltensregeln über die Generationen hinweg wird die Geschichtlichkeit in beiden Theorien fest verankert. Laut Bourdieu wird Kultur und nach Elias wird die Zivilisiertheit von den Kindern übernommen. Diese sichern sich auf diese Weise zu einem großen Teil den Verbleib in ihrer gesellschaftlichen Position, in die sie hineingeboren wurden. Zugleich sorgt die Weitergabe aber auch für ein Fortbestehen der gängigen Praxis.

Zivilisation und Kultur sind als sich stetig wandelnde Prozesse zu sehen. Durch nachrückende Aufsteiger, die das Verhalten annehmen, sind die oberen Klassen gezwungen, stetig ihr Verhalten weiter zu differenzieren. Deshalb werden die Prozesse, vor allem das ‚Woher‘ und das ‚Wohin‘ auf folgende Weise sichtbar: Bourdieu und Elias sprechen davon, eine Person könnte die Zukunft des Standardverhaltens ihrer eigenen Schicht in der Schicht ‚über‘ ihr sehen und die Vergangenheit ihres Verhaltens in der Schicht ‚unter‘ ihr beobachten.

Dieses Element, das der Distinktion dient, trägt sowohl für Bourdieu als auch für Elias den Namen *Habitus*. Für diese sich überkreuzende Bedeutung (die bereits in den Kapiteln 1.1. *Habitus und Hexis* und 1.2. *Selbstzwänge und Habitus* erläutert wurde) soll im Folgenden eine Erklärung versucht werden.

**Abbildung 1: Die überkreuzende Bedeutung von Habitus (Inken Hasselbusch)**



Dieses Schaubild verdeutlicht folgenden Interpretationsansatz beziehungsweise Erklärungsversuch:



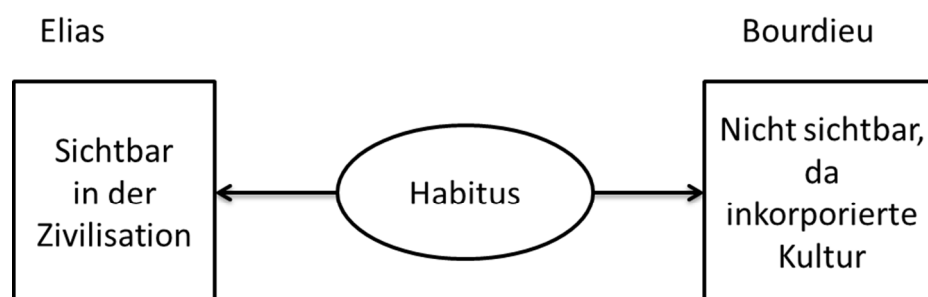
Die Bourdieusche Hexis wird durch den Habitus generiert und in ihr wird das inkorporierte kulturelle Kapital sichtbar. Elias' Theorie besagt Ähnliches: Die Selbstzwangapparaturen generieren das Verhalten, das als Habitus zu beobachten ist. Worauf dieses Schaubild verweisen soll, ist Bourdieus Schwerpunkt, den er auf seine ‚innere‘ Variante des Habitus gelegt hat. Für ihn ist der Habitus etwas Intelligibles, er kann erfasst, aber nicht wirklich dargestellt oder beobachtet werden. Für Elias aber ist der Habitus das Sichtbare, beispielsweise die Manieren.

Ich würde Bourdieu nicht gerecht werden, wenn ich behauptete, Bourdieus Habitus wäre rein innerlich, und er allein wäre für die Distinktion verantwortlich. Dennoch kann die These aufgestellt werden, die *strukturierende Struktur* fungiere als generierendes Prinzip. Dies macht den Habitus aus, der auf diese Weise die Distinktion ermöglicht. Bourdieu untersucht in den *Feinen Unterschieden* die verschiedenen Geschmacksrichtungen in Abhängigkeit von der sozialen Stellung. Dabei ist der Geschmack offensichtlich etwas ‚Inneres‘, das erlernt wurde und das ein bestimmtes Verhalten generiert. Es ist der Habitus, der die Wahl bestimmt, welches Essen verzehrt wird, welche Kunstgegenstände als hochwertig anerkannt werden oder welche Musik als hörenswert erachtet wird.

Elias aber untersucht anhand der Manierenbücher den Wandel des äußerlich sichtbaren (geforderten) Verhaltens und bezeichnet dieses ‚Äußere‘ als Habitus. Bedeutsam ist, auf welche Weise gegessen wird, wie vornehm das Besteck gehalten wird, wie laut oder leise gelacht wird usw.

Damit wäre eine Erklärung gegeben, weshalb für Elias die *Zivilisation* so zentral ist, während Bourdieu die *Kultur* verwendet. Es ist das jeweilige Element, das hauptverantwortlich für die Distinktion durch den Habitus ist.

**Abbildung 2: Habitus und Zivilisation bzw. inkorporierte Kultur (Inken Hasselbusch)**



Damit wäre durch die Analyse von Zivilisation und Kultur eine mögliche Erklärung gefunden für die unterschiedliche Verortung des Habitus.

Die bisherige Analyse der Herangehensweise und der Begriffe lässt es so erscheinen, als würden die Positionen sehr weit voneinander stehen. Bei der Betrachtung der ‚Definitionen‘ von Zivilisation und Kultur ist aber eine größere Überschneidung erkennbar, weil sie sehr weitläufig gefasst sind. Ob nun beispielsweise ein bestimmtes Verhalten beim Essen auf den Stand der Zivilisiertheit oder auf die Menge an kulturellem Kapital zurückzuführen ist, dürfte sich kaum entscheiden lassen. Zudem sind sich Bourdieu und Elias über die Entstehung von gesellschaftlich geforderten Standards einig. Zunächst bildet sich eine Praxis heraus und erst im Nachhinein werden die Regeln mit Begründungen versehen, um sie zu rechtfertigen.

Nach Elias variiert die Bedeutung des Verhaltens, je nachdem wie groß die Expansionsmöglichkeiten einer Gesellschaft sind. Zu Zeiten wirtschaftlichen Wachstums, beispielsweise in Deutschland Mitte des 20. Jahrhunderts, waren die gesellschaftlichen Grenzen durchlässiger. Weder Manieren noch Bildung waren eine Grundvoraussetzung, um die Chance auf einen gesellschaftlichen Aufstieg zu erhalten. Wer ‚gut und fleißig‘ war, konnte auch mit einem Volksschulabschluss in höhere Positionen gelangen, solange sich der Wohlstand ausbreitete und die Wirtschaft expandierte. Als aber das Wirtschaftswachstum anschließend an Kraft verlor, begannen die gesellschaftlichen Grenzen sich wieder zu verhärten. Die Voraussetzungen für Berufe mit Aufstiegschancen wurden strenger; beispielsweise benötigt ein Bewerber für eine Ausbildungsstelle bei einer Bank heute oftmals das Abitur, während vor wenigen Jahrzehnten ein Realschulabschluss völlig ausreichte. Außerdem stieg das Interesse an ‚korrektem‘ Verhalten wieder an (vgl. Treibel 2008, S. 98-99), was als Indikator für die zunehmende Undurchlässigkeit der gesellschaftlichen Grenzen angesehen werden kann. Ein Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Lage einer Gesellschaft scheint sich deshalb zu bestätigen. Kulturelles Kapital und zivilisiertes Verhalten rücken wieder in den Vordergrund, um eine Abgrenzung ‚nach unten‘ zu verdeutlichen. In diesem Zusammenhang ist die Zunahme an ‚Fremdschäm-Sendungen‘ im privaten Fernsehen zu nennen. ‚Man‘ amüsiert sich dort über die Tollpatschigkeit, die Ausdrucksweise oder das Äußere von Mitmenschen. Wer diese Sendungen sieht, zeigt sich und anderen Personen ‚so bin ich nicht!‘.

Elias' These von der Bedeutung der Manieren in Abhängigkeit von Expansionsmöglichkeiten einer Gesellschaft, sei es räumlicher oder wirtschaftlicher Art, kombiniert mit Bourdieus Theorie des kulturellen Kapitals, könnte fruchtbare Erklärungen für einige aktuelle gesellschaftliche Begebenheiten bieten. Wer sich in einer höheren gesellschaftlichen Position befindet, kann die Spielregeln bestimmen, muss sich aber gleichzeitig abgrenzen, damit die herausragende Position erhalten bleibt. Derzeit mag noch die Kultur, inklusive Bildungstiteln, von größter Bedeutung für die Distinktion sein, wobei die Manieren zunehmend wichtiger werden, wie sich beobachten lässt. Folgende vier Schritte können in Anlehnung an Elias, aber unter Verwendung von Elementen von Bourdieu, in der gesellschaftlichen Entwicklung erkannt werden:

1. Expansion ist möglich, sei es in Form von Territorien oder/und ökonomischem Kapital, denn soziale Grenzen sind sehr durchlässig.
2. Wenn die Möglichkeiten der Expansion abnehmen, muss jeder zunehmend bewahren, was er hat. Mit Hilfe des Besitzes, seien es Ländereien, ökonomisches, symbolisches oder objektiviertes Kulturkapital, wird die Überlegenheit demonstriert, um die Position zu halten.
3. Wenn nachrückende Gruppen aufsteigen, dann müssen sie oftmals Nischen nutzen, in denen sie die Voraussetzungen für die „geforderten Symbole“ der etablierten Schicht erwerben können und sich so doch einen Aufstieg ermöglichen.
4. Das symbolische Kapital allein reicht nicht mehr aus, um sich erfolgreich abzugrenzen, was ein verstärktes Zurückgreifen auf die Manieren zur Folge hat.

Die Kombination von Bourdieus Kapital-Begriffen, zu denen er auch die Kultur zählt, und Elias' Theorie vom Zivilisationsprozess kann bei Erklärungen zum Mechanismus der Distinktion hilfreich sein.

## 1.4. Entstehung, Wandel und Trägheit der zweiten Natur

Für das Entstehen der individuellen Struktur, die Bourdieu als Habitus und Elias als Selbstzwänge bezeichnet, verwendet Elias verschiedene Begriffe (wie etwa *Selbstregulierung* und seltener *Verinnerlichung*) und Bourdieu den Ausdruck der Inkorporation. Ob dies den gleichen Vorgang beschreibt, soll im Folgenden geklärt werden. Die Betrachtung des Körpers ist für die Soziologie und für die Philosophie kein zentrales Thema. Gerhard Fröhlich zufolge wird der Körper in der Philosophie eher stiefmütterlich behandelt. Ausnahmen bilden Bourdieu, ihm nahestehende Denker, und vor allem auch Elias. (vgl. Fröhlich 2009b, S. 81)

Wie sich die zweite Natur wandeln kann und welche Einflüsse diesen Wandel behindern soll hier ebenfalls vergleichend geklärt werden. Dabei kann die Soziologie selbst als Werkzeug eine bedeutende Rolle spielen, welche das ist und welche Voraussetzungen dafür erfüllt sein müssen, wird hier herausgearbeitet.

### 1.4.1. *Elias: Selbstregulierung und Wandel trotz des Nachhinkeffekts*

Einen klar definierten Begriff für den Vorgang des Wandels der Fremdwänge in Selbstzwänge zu finden, ist im Werk von Elias kaum möglich. Er wendet sich explizit gegen die Trennung von *dem Inneren* und *dem Äußeren* des Menschen. Bei einer Verinnerlichung müsste demnach etwas Äußeres zum Inneren werden. Dies funktioniert aber nicht, wenn *das Innere* und *das Äußere* strikt getrennt sind. Sie sind zwar unterscheidbar – deshalb verwendet Elias überhaupt die verschiedenen Begriffe, er spricht von „einzelmenschlichen Selbstzwängen“ und „zwischenmenschlichen Fremdwängen“ (Elias 1997b, S. 64) – aber der Übergang vom einen zum anderen ist ein fließender Prozess. Wie die Fremdwänge entstehen, beschreibt Elias folgendermaßen:

„Diese nun in höherem Maße einsetzende Verwandlung zwischenmenschlicher Fremdwänge in einzelmenschliche Selbstzwänge führt dazu, daß viele Affektimpulse weniger spontan auslebbar sind. Die derart im Zusammenleben erzeugten selbsttätigen, individuellen Selbstkontrollen, etwa das ‚rationale Denken‘ oder das ‚moralische Gewissen‘, schieben sich nun stärker und fester gebaut als je zuvor zwischen Trieb- und Gefühlsimpulse auf der einen Seite, die Skelettmuskeln auf der andern Seite ein und hindern die ersteren mit größerer Strenge daran, die letzteren, das Handeln, direkt, also

ohne Zulassung durch diese Kontrollapparaturen, zu steuern. Das ist der Kern der individuellen Strukturveränderung und der individuellen Struktureigentümlichkeiten“ (Elias 1997b, S. 64).

Weshalb Menschen aufeinander Zwänge ausüben erscheint verständlich. Es stellt sich darüber hinaus die Frage, warum sich eine Person immer noch dem Fremdzwang gemäß verhalten sollte, wenn die zwingende Person oder Institution gerade nicht anwesend ist, also keinerlei Konsequenzen zu befürchten wären. Elias erklärt dies mit einem Automatismus, den die handelnde Person aus dem zunächst erzwungenen Verhalten entwickelt hat:

„Er [der Mensch, Anm. I. H.] ist so konditioniert, daß er sich mehr oder weniger automatisch dem gesellschaftlichen Standard gemäß verhält. Jedes andere Verhalten, jede Durchbrechung der Verbote oder der Zurückhaltung in der eigenen Gesellschaft bedeutet eine Gefahr und eine Entwertung der Zurückhaltung, die ihm selbst auferlegt ist“ (Elias 1997b, S. 322).

Demnach verändern sich die Selbstzwänge und damit der äußerlich beobachtbare Habitus folgendermaßen: Zunächst erfährt eine Person direkte negative Auswirkungen, wenn sie ein unerwünschtes oder unpassendes Verhalten zeigt. Die Person unterlässt die Handlung, weil sie die Konsequenzen nicht tragen möchte. Geschieht dies häufig genug, bildet sich der Fremdzwang zu einem Selbstzwang um, der als moralisches Gewissen oder rationales Denken empfunden wird (vgl. Elias 1997b, S. 64). Dann ist der Zustand erreicht, in dem eine Handlungsweise so sehr internalisiert wurde, bis sie als die richtige akzeptiert wird. Handelt eine Person nicht dementsprechend, dann schaltet sich das Gewissen ein – die Person zwingt sich selbst. Von der *zweiten Natur* kann gesprochen werden, wenn sich eine andere Handlungsweise widernatürlich anfühlt. Ein Beispiel kann das besser verdeutlichen: Anhand der Manierenbücher, die Elias für seine *Prozessbücher* verwendete, erkannte er ein Vorrücken der Scham- und Peinlichkeitsschwellen. So war im 16. Jahrhundert das öffentliche Pupsen noch üblich, das Unterdrücken wurde sogar als unangemessen und ungesund erachtet. Sogar das Erbrechen war keine Schande; die Person sollte sich lediglich dafür zurückziehen (vgl. Elias 1997b, S. 162-163). Im Gegensatz dazu steht die deutsche Gesellschaft des 21. Jahrhunderts, in der es als verpönt gilt zu pupsen. Es ist der entsprechenden Person peinlich und im Allgemeinen wird versucht dies zu unterdrücken. (vgl. auch Treibel 2008, S. 98)

Wenn über dieses automatisierte Verhalten nicht mehr nachgedacht werden muss und dessen Strukturen sogar dann noch gelten, wenn das Individuum alleine in einem privaten Raum ist, dann ist das Verhalten zur *zweiten Natur* geworden. Elias verwendet an dieser Stelle Freuds Ausdruck des Über-Ichs und nennt es ein „konstitutives Element des individuellen Selbst“ (Elias 1997b, S. 355).

„Und dieses Element, das Über-ich, ebenso wie das psychische Gefüge und das individuelle Selbst als Ganzes, wandelt sich notwendigerweise in steter Korrespondenz mit dem gesellschaftlichen Verhaltenscode und mit dem Aufbau der Gesellschaft“ (Elias 1997b, S. 355).

Elias betont dabei die Rolle der gesamten Gesellschaft. Auch wenn es die Eltern sind, die einem Kind sehr nahestehen und es sehr stark prägen, so streitet Elias ihnen die Fähigkeit ab, den Heranwachsenden komplett zu formen. Elias bezeichnet Eltern als die „oft unzulänglichen – Instrumente, die primären Exekutoren der Konditionierung“ (Elias 1997b, S. 282), die gemeinsam mit zahllosen weiteren Instrumenten Kinder und Jugendliche mehr oder weniger vollkommen ‚zurechtformen‘. Es ist die Gesellschaft als Ganzes, die die Heranwachsenden prägt. (vgl. Elias 1997b, S. 282)

Eine weitere Beobachtung von Elias unterstützt diese Annahme: Die Aussage ‚Man macht das nicht!‘ ist im Laufe des Zivilisationsprozesses die erste Begründung für Verhaltensregeln beim Essen. Es bilden sich zunächst die Verhaltensweisen aus und erst wenn diese etabliert sind, kommen Begründungen hinzu, die sich auf die Hygiene beziehen. (vgl. Elias 1997b, S. 244-247) Daraus lässt sich erkennen, wie viel bedeutsamer gesellschaftlicher Druck für die Verinnerlichung von Verhaltensweisen (beziehungsweise für das Unterdrücken von Affekten) ist, als es vernunftbasierte Gründe sind.

Die Begründungen für die Affektregulierung im Allgemeinen wandeln sich. Zunächst wurde laut Elias an höhere Mächte als strafende Mächte geglaubt, die gefürchtet wurden. Im Anschluss an diese Phase schließt sich, zumindest im höfisch-aristokratischen Kreis, die Scham an. Dies ist nichts anderes als ebenfalls Angst, allerdings ist dies die Angst vor der Geringschätzung und Einordnung durch andere Menschen. (vgl. Elias 1997b, S. 272-273) In Bezug auf die Kindererziehung blieb die Drohung als Erziehungsmittel länger bestehen. Geister und Schutzengel wurden zu großen Teilen vom Hygiene-Argument abgelöst. Wenn Kinder etwas nicht so ausführen, wie ihre Eltern sich das wünschen, dann

wird mit Karies, Bakterien und damit verbundenen Krankheiten und Schmerzen gedroht. (vgl. Elias 1997b, S. 272-273)

Elias beschreibt als negative Folge der Selbstzwänge das Menschenbild des *homo clausus*. Die Selbstkontrollen werden so stark verinnerlicht, bis sogar Emotionen unterdrückt werden. Damit entsteht die Illusion eines inneren Ichs und einer daraus resultierenden nichtübertragbaren individuellen Gefühlslage und Individualität.

„Es sind die zum Teil automatisch funktionierenden zivilisatorischen Selbstkontrollen, die in der individuellen Selbsterfahrung nun als Mauer, sei es zwischen ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, sei es zwischen dem eigenen ‚Selbst‘ und den anderen Menschen, der ‚Gesellschaft‘, erfahren werden“ (Elias 1997b, S. 64-65).

Der Mensch hat das Gefühl, ein in sich geschlossenes Wesen zu sein. Er zeigt seine Gefühle nicht, beispielsweise wird Traurigkeit oftmals verborgen, während Fröhlichkeit vorgetäuscht wird. Damit verschließt sich der Mensch, und es entsteht die Illusion der Existenz eines Innen und Außen.

Die Affekte, die aufgrund der Selbstzwänge zurückgehalten und nicht gezeigt werden, sind das, was vor anderen verborgen bleibt. Sie werden als das Selbst, als das Individuelle empfunden, nicht *obwohl*, sondern *weil* dies nicht mit anderen geteilt wird. (vgl. Elias 1997b, S. 65) Daraus ergibt sich das von Elias genannte Problem des *homo clausus*, des verschlossenen Menschen. Die Affekte einzelner Personen sind durchaus vergleichbar, werden aber als individuell existierend wahrgenommen. Es entstehen Vereinsamung und Vereinzelung bis hin zu Zuständen, die als psychische Erkrankung gesehen werden können (vgl. Elias 2001a, S. 263-269). Zusätzlich entstehen Schwierigkeiten in Bezug auf die Reflexionsfähigkeit der Menschen:

„Und solange man sich den einzelnen Menschen wie einen von Natur verschlossenen Behälter mit einer äußeren Schale und einem in seinem Innern verborgenen Kern vorstellt, muß es unverständlich bleiben, wie ein viele Menschengenerationen umfassender Prozeß der Zivilisation möglich ist, in dessen Verlauf sich die Persönlichkeitsstruktur des einzelnen Menschen wandelt, ohne daß sich die Natur der Menschen wandelt“ (Elias 1997b, S. 67-68).

Damit erklärt Elias es für unmöglich, die Entwicklung der Menschheit nachvollziehen und erklären zu können, solange der Mensch als *homo clausus* gesehen wird.

„Der Standard des gesellschaftlich Geforderten und Verbotenen ändert sich; ihm entsprechend verlagert sich die Schwelle der gesellschaftlich gezüchteten Unlust und Angst; und die Frage der soziogenen menschlichen Ängste erweist sich so als eines der Kernprobleme des Zivilisationsprozesses“ (Elias 1997b, S. 77).

Hier wird folgende Paradoxie erkennbar, die Elias anspricht: Zum einen nehmen sich Personen als in sich geschlossene Wesen, als Individuen wahr (das *Ich* spielt eine größere Rolle als das *Wir*), zum anderen aber beeinflussen, prägen und formen sich Menschen gegenseitig in der Gesellschaft. Es werden Handlungsregeln verinnerlicht, die die Affekte stärker regulieren; es können aber auch gesellschaftliche Ängste produziert werden. Diese Ängste werden allerdings als individuell bedingt wahrgenommen und damit verstärkt sich wiederum das Selbstbild des homo clausus, das sich nur durch eine intensive Reflexion vermindern lässt.

Wie Elias beschreibt, ändert sich der Standard, nach dem sich die ‚Individuen‘ richten müssen. Es ändern sich also Einstellungen, Handlungsweisen und auch der Geschmack von Personen in Abhängigkeit von der Gesellschaft beziehungsweise den umgebenden Figurationen, die sich wiederum ebenfalls in Wandlungsprozessen befinden. Als Beispiel für den allmählichen Wandel des Habitus nennt Elias die Entwicklung der regionalen Verschiedenheiten in der Bundesrepublik Deutschland, den Niederlanden und Frankreich. Sie würden aufgrund der zunehmenden Verflechtung allmählich schwächer werden. Selbst wenn sich Personen dagegen stellen und versuchen, ihre Traditionen zu erhalten, kann dieser Prozess nicht aufgehalten werden. (vgl. Elias 2001a, S. 245) Traditionen verkommen zur Folklore, sie finden im alltäglichen Gebrauch keine Anwendung mehr.

Das Ausmaß und die Dauerhaftigkeit dieses Wandels werden durch die Stärke, Geschwindigkeit und Weitläufigkeit, mit der er durchgesetzt wird, bestimmt. Wenn die Mehrheit der Individuen sich ihm widersetzt, kann dieser gehemmt oder sogar ganz verhindert werden. Elias nennt als Beispiel hierfür die unterschiedlichen Habitus der Europäer, die sich nicht schnell genug einander annähern. Die einzelnen Länder – und damit genauso deren Einwohner – werden zunehmend abhängig voneinander. Die wirtschaftliche und politische Einigung schreitet voran, aber die Habitus der Menschen passen sich dieser Entwicklung nicht an. Elias nennt diese Trägheit der Habitus den *Nachhinkeffekt*. Im Falle der Einigung Europas wirkt der Nachhinkeffekt stark bremsend



auf den Einigungsprozess, dem sich die Menschen in den Weg stellen. (Elias 2001a, S. 280-281).

Eine weitere Variante des Nachhinkeffekts betrifft den Aufstieg in höhere soziale Positionen, der auch vor dem 19. Jahrhundert möglich war. Elias hält fest, wie sich diese Möglichkeiten und vor allem die Folgen gewandelt haben. Wenn einzelne Personen aufstiegen, beispielsweise im Dienst eines Fürsten, so betraf der Wechsel der Klassen lediglich diese Person und höchstens noch ihre direkten Angehörigen. Sie gliederten sich in die höhere Klasse ein, übernahmen deren Verhaltenskanon und trennten sich von ihrer bisherigen Klasse, so weit wie es möglich war. Im 19. Jahrhundert hingegen erhielt eine gesamte Schicht, nämlich die Mittelschicht, mehr Macht und Einfluss und stieg damit als Ganze auf. Einzelhabitus wurden nicht mehr komplett an die neue Situation angepasst, und es entstanden Konflikte zwischen den ehemaligen Mittelklassen und den alten Herrschaftsschichten, die sich nun bedroht fühlten. Zum Teil fanden diese Konflikte sogar innerhalb einer Person statt. Sie akzeptierte beispielsweise die neuen Erwartungen, richtete diese sogar an sich selbst, konnte sich aber von ihren alten Verhaltensweisen nicht komplett lösen und verhielt sich damit anders, als sie es selbst von sich wünschte. (vgl. Elias 2005b, S. 205-207)

In manchen Dimensionen passt sich die sozial auf- oder absteigende Person zwar dem neuen Habitus ein Stück weit an, aber eine komplette Änderung in allen Bereichen ist nicht möglich, wenn diese Änderung überhaupt in erheblichem Maße stattfindet.

„Bei der Untersuchung gesellschaftlicher Entwicklungsgänge begegnet man immer von neuem einer Konstellation, wo die Dynamik ungeplanter sozialer Prozesse über eine bestimmte Stufe hinaus in der Richtung auf eine andere, ob eine nächsthöhere oder niedrigere, Stufe vorstößt, während die von dieser Veränderung betroffenen Menschen in ihrer Persönlichkeitsstruktur, in ihrem sozialen Habitus auf einer früheren Stufe beharren“  
(Elias 2001a, S. 281).

Auch wenn Elias damit aussagt, die Persönlichkeitsstruktur würde sich nur schwer anpassen, so gesteht er dennoch die Möglichkeit einer gewissen, sogar bewussten Änderung zu. So beschreibt er das Phänomen eines bestimmten, als erstrebenswert angesehenen Habitus, den sich beispielsweise ein angehender Verbindungsstudent als Belohnung für etliche Strapazen vorstellt:

„Die tiefe Verankerung des Regelgefüges der satisfaktionsfähigen Gesellschaft in der individuellen Persönlichkeit ihrer Vertreter, der zur zweiten Natur gewordene Kanon, weist den Einzelnen als Zugehörigen dieses Establishments aus. Sein ganzer Habitus, seine Haltungen, Ausdrucksweisen, Grundanschauungen über die Menschen kennzeichnen ihn als solchen. Das ist seine Belohnung“ (Elias 2005b, S. 165).

Wenn Elias einerseits sagt, die Persönlichkeitsstruktur mit all ihren Einstellungen könne nicht komplett geändert werden, ist zu klären, wie ein beobachteter Habitus dann als Belohnung möglich sein soll.

Die Antwort darauf findet sich in der gerade beschriebenen Situation: Eine Person beobachtet einen Habitus und hält ihn für erstrebenswert. Das bedeutet, sie muss über ihren eigenen Habitus reflektiert haben. Sie muss gleichzeitig den eigenen mit dem beobachteten Habitus verglichen haben und zu dem Schluss gekommen sein, der andere Habitus sei erstrebenswerter als der eigene.

Allein mit Hilfe der Reflexion ist es möglich, sich von einer Heteronomie zu befreien und zu einer verstärkten Autonomie zu gelangen. An dieser Stelle erhält die Soziologie ihre Aufgabe. Sie soll Menschen zur Reflexion verhelfen und damit zur relativen Autonomie. „Elias erhebt für die von ihm vertretene Soziologie als Hauptzielsetzung das Prinzip der relativen Autonomie“ (Treibel 2008, S. 39). Um dies erreichen zu können, muss die Soziologie allerdings selbst relativ autonom sein.

Damit diese Autonomie gewährleistet ist, müssen für Elias drei Bedingungen erfüllt werden: das Gegenstandsgebiet einer Wissenschaft muss von Gegenstandsgebieten anderer Wissenschaften abzugrenzen sein. Sind die Grenzen zu schwammig, kann es zu gegenseitigen Vereinnahmungen kommen, wodurch eine Autonomie nicht mehr möglich ist. Darüber hinaus soll sich die Wissenschaftstheorie, die sich mit den Charakteristika der Wissenschaften beschäftigt, von vorwissenschaftlichen Theorien abheben. Auf der persönlichen Ebene bedeutet Autonomie für den Wissenschaftler das Streben nach größerer Unabhängigkeit von Kollegen und Institutionen. (vgl. Elias 2006k, S. 75-77)

Wer hier an philosophische Freiheitsbegriffe denkt und in diesem Zusammenhang nach der Neuartigkeit der Soziologie fragt, der betritt einen Irrweg. Elias macht nämlich die Philosophie selbst, zumindest zum Teil, verantwortlich für die Entstehung des homo clausus.

So fällt es, Elias zufolge, auch dank Kant, Descartes, Husserl und Popper schwer, sich als Person in einer Gesellschaft wahrzunehmen. Gerade bei Kant werden die Erfahrungen (zumindest für die moralische Urteilsfindung) außer Acht gelassen. Vor allem aber verstärken diese philosophischen Richtungen das menschliche Gefühl, das Zentrum schlechthin zu sein. Sie verhindern so den Aufstieg zu einer höheren Stufe des Bewusstseins, nämlich der Distanzierung. Nicht sich selbst in der Umgebung, sondern die Gesellschaft als vielfach verzweigtes Gebilde sehen, das ist die Kunst, laut Elias. Sich selbst zurücknehmen, nicht mit der eigenen ‚Brille‘ auf andere zu schließen, ist nur mit Hilfe der Distanzierung möglich. (vgl. Elias 1996a, S. 178-180)

Es mag verständlich sein, weshalb der homo clausus von Elias als etwas Negatives empfunden wird. Weshalb aber sollten Menschen überhaupt über ihr Umfeld reflektieren und sich komplexe Zusammenhänge erschließen? Darauf gibt Elias im Interview eine Antwort:

„[van Voss/van Stolk:, Anm. I. H.] Warum wollten Sie überhaupt wissen, was vor sich ging?

[Elias:, Anm. I. H.] Weil ich denke, daß das eine der wichtigsten Aufgaben der Menschen ist: wenn sie ihr Leben besser regeln wollen, als es heute der Fall ist, dann müssen sie wissen, wie die Dinge zusammenhängen. Ich meine das ganz praktisch, denn andernfalls handeln wir falsch. Es ist das Elend der gegenwärtigen Menschheit, daß sie sich so oft durch unrealistische Ideen leiten läßt.

[Van Voss/van Stolk:, Anm. I. H.] Wie zum Beispiel?

[Elias:, Anm. I. H.] Es gab einmal eine große Begeisterung für den Kommunismus, Menschen haben ihr Leben geopfert – und schauen Sie, was daraus geworden ist. Es gab eine Begeisterung für den Liberalismus, amerikanischen Präsidenten und Ökonomen glauben immer noch an ihn – und sind sie in irgendeiner Weise imstande, unserer ökonomischen Misere abzuhelpen? Sie handeln, als ob sie Bescheid wüßten, aufgrund von Idealen, aber in Wirklichkeit wissen sie nicht, wie die Wirtschaft oder wie Staaten funktionieren“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 62-63).

Für Elias wäre demzufolge Autonomie ein Schlüssel zur Lösung vieler menschlicher Probleme, die aus der Heteronomie entstehen, die durch gesellschaftliche Verknüpfungen, länger werdende Interdependenzketten und zunehmendem Individualisierungsdruck entsteht. Autonomie wiederum ist ein Produkt von Distanzierung, die mit Hilfe der Soziologie leichter erreicht werden kann, als aus eigener Kraft heraus.

#### **1.4.2. Bourdieu: Inkorporation und Wandel trotz des Hysteresis-Effekts**

Das philosophische Problem von Leib und Seele, auf das Elias' Kritik der Trennung von Innerem und Äußerem abzielt, berücksichtigt Bourdieu ebenfalls. Er verwendet in seinen Schriften das Wort *corps* (vgl. Schmidt 2004, S. 55), wenn er vom Körper des Menschen spricht. In Bezug auf die Übersetzung spricht sich Robert Schmidt dafür aus, nicht das (in den Geisteswissenschaften üblichere) Wort *Leib* zu verwenden und begründet dies folgendermaßen:

„Ich verzichte hier wie im Folgenden auf den geläufigeren Ausdruck ‚Einverleibung‘, da das Wort ‚Leib‘ – mit dem das von Bourdieu verwendete französische Wort *corps* häufig übersetzt wird – das ‚Leib-Seele-Problem‘ konnotiert und damit eine Dichotomie transportiert, die Bourdieu, indem er das Wort *corps* (Körper) benutzt, gerade überwinden will“ (Schmidt 2004, S. 55).

Wie nun genau der Habitus in den Körper übergeht, soll anhand des Beispiels der Schulbildung erläutert werden:

Normen und Werte werden unter anderem in der Schule vermittelt. Je nachdem aber, aus welcher sozialen Klasse ein Schüler stammt, geschieht dies mehr oder weniger ausgeprägt. Manche nehmen mehr der (von den höheren sozialen Klassen) geforderten Verhaltensweisen an, andere weniger. Weshalb dies so ist, soll im Folgenden erklärt werden.

Schule wirkt selektierend, indem sie manche (mit ‚Bildungserfolg‘) auszeichnet und andere stigmatisiert. Wer einen Bildungserfolg vorweisen kann, muss seine Kompetenz nicht mehr ständig beweisen. Ein Bildungstitel berechtigt quasi wie ein Adelstitel zum Zugang zu bestimmten Bereichen. (vgl. Bourdieu 1982, S. 47-49)

Zusätzlich versprechen Bildungstitel Kompetenzen, die über die Fähigkeiten, die für den Erwerb des Titels vonnöten sind, hinausgehen. So wird einem Studenten eines technischen Studienganges ein höheres (nichttechnisches) Allgemeinwissen zugeschrieben. (vgl. Bourdieu 1982, S. 47-49) Bereits Schüler werden auf eine bestimmte ‚Spur‘ gebracht, die sie entweder in Richtung Karriere weiterführt oder eben nicht. Ihnen wird eine spätere Position zugewiesen (= *Allokation*), alleine aufgrund der Förderung ihres Selbstbildes, welches wiederum durch das Elternhaus vorgeprägt ist. (vgl. Bourdieu

1982, S. 47-49) Durch die Anforderungen in der Schule und das ‚Platzzuweisen‘ werden Dinge gefordert und gefördert, die der Schule eigentlich fern stehen, wie: Schminken, Theateraufführungen besuchen, Gedichte oder Tagebuch schreiben, welcher Sportart die Person nachgeht usw. Die Peergroup spielt dabei ebenfalls eine sehr bedeutende Rolle. (vgl. Bourdieu 1982, S. 47-49)

Daraus lässt sich auf einen bedeutenden Einfluss schließen, den die Eltern beziehungsweise das familiäre Umfeld darauf ausüben, ob die Heranwachsenden mehr oder weniger erfolgreich die Schule besuchen. Diese früh beginnende Prägung legt den Grundstein für Handlungen, die nach und nach zu Dispositionen werden, die sich wiederum festigen können und dann zum Habitus werden. Bourdieu lässt einen Spielraum für eine bewusste Habitus-erziehung. Damit ist nicht nur eine konkrete Zielsetzung gemeint, sondern auch die Reflexion über den Weg und die Systematisierung der Möglichkeiten zum Erreichen dieses Ziels.

„Laut Bourdieu vollzieht sich die Habitualisierung in Gesellschaften ohne pädagogischen Apparat vorrangig durch die Praxis. Erst in westlichen Gesellschaften wurde eine bewusste und explizite Erziehung entwickelt, die sich aus bewussten Anleitungen zum Handeln zusammensetzt“ (Rehbein und Saalman 2009a, S. 114).

Der genannte pädagogische Apparat ist also nicht der Ursprung für die soziale Ungleichheit. Für Bourdieu ist er aber dennoch eine Art Katalysator, der die Unterschiede perpetuiert, verfestigt und legitimiert.

Wenn eine Handlung inkorporiert ist, dann sorgt der Geschmack für die Stabilität dieses Habitus'. Deshalb ist das Inkorporieren von völlig fremden ‚Geschmäckern‘ schwer möglich. Bourdieu drückt dies so aus:

„Der Geschmack bewirkt, daß man hat, was man mag, weil man mag, was man hat, nämlich die Eigenschaften und Merkmale, die einem de facto zugeteilt und durch Klassifikation de jure zugewiesen werden“ (Bourdieu 1982, S. 285-286).

Ist ein Geschmack erst einmal ausgebildet, reguliert er den Konsum, indem er für die Selektion von Nahrung, Musik, Kunst usw. verantwortlich gemacht werden kann. Dies sorgt einerseits für eine Stabilität, andererseits bringt dies auch Schwierigkeiten mit sich. (vgl. Bourdieu 1982, S. 285-286) Das verbindende Element zwischen dem Feld, dessen doxa (das ist die Annahme eines Gewinnes durch das Feld), der Zeit und dem Habitus ist

der Hysteresis-Effekt. Wenn sich die Regeln eines Feldes verändern, haben die Akteure Schwierigkeiten damit, sich diesen anzupassen. Sie entsprechen ihm nicht, obwohl sich der Habitus durchaus verändern und neuen Gegebenheiten angleichen kann. (vgl. Hardy 2008, S. 131-132) Habitus und Feld hängen bei Bourdieu sehr eng zusammen, sie konstituieren sich gegenseitig. Stark vereinfacht gesagt: Zu jedem Feld gehört ein Habitus und jedem Habitus kann ein Feld zugeordnet werden. Grenfell betont, dieser Gleichschritt könne aus dem Takt geraten, was Bourdieu dann Hysteresis nennt. (vgl. Grenfell 2008a, S. 5)

Diesen Umstand beschreibt Bourdieus Béarn-Studie über die Heiratswilligen in *Junggesellenball*. Ursprünglich erbte jeweils der älteste Sohn den Bauernhof der Eltern und galt damit als heiratswürdig, war er doch aller Voraussicht nach in der Lage, eine Familie zu ernähren. Die gesellschaftlichen Strukturen änderten sich jedoch; junge Frauen wollten ebenfalls arbeiten gehen und zogen vielfach aus den ländlichen Gebieten fort, um in der Stadt zu leben. Oftmals kehrten sie nicht mehr zurück. Wenn sie doch zurückkehrten, waren sie leibhaftige Beispiele dafür, wie Frauen außerhalb der Regeln des Dorfes leben können und es kam zu einem Habituswandel unter den Frauen. Als Ergebnis dieses Wandlungsprozesses finden die jungen Landwirte keine Ehefrauen mehr, da es die Art von Frau, die sie suchen, nicht mehr gibt. Zusätzlich wollen die Frauen nicht mehr die Art von Männern, die diese Jungbauern verkörpern. Diese Frauen wollen lieber in die Stadt ziehen, als sich den strengen Regeln der bäuerlichen Gesellschaft zu unterwerfen, die bestimmen, wer welche Ländereien erbt. Dies beschreibt Bourdieu im ersten Teil seines *Junggesellenballs* und bietet mehrere Erklärungen für die Ehelosigkeit der Jungbauern an. Der hier gerade beschriebene Hysteresis-Effekt ist eine davon. (vgl. Bourdieu 2008, S. 15-161)

Cheryl Hardy benennt mehrere Beispiele aus Bourdieus Werk, in denen er sich mit dem Hysteresis-Effekt auseinandersetzt. Zunächst nennt sie ebenfalls seine Béarn-Studie. Bei einer Tanzveranstaltung wird der Hysteresis-Effekt mit seinen Folgen sehr deutlich: Die jungen Männer stehen um die Tanzfläche herum, es gibt aber keine jungen Frauen mehr (die ja oftmals in die Stadt gezogen sind), die als potenzielle Ehefrauen in Frage kommen würden. Einst waren ihre Familien innerhalb der Gemeinschaft hoch angesehen, aber sie haben den Wandel verpasst und passen nicht mehr zu den neuen Bedingungen. Ein weiteres Beispiel von Hardy bezieht sich auf Bourdieus Algerien-Studien. In diesem Fall

sind es die Kabylen, die sich mit dem Wandel der algerischen Gesellschaft unter Einfluss des kapitalistischen Frankreichs schwertun. (vgl. Hardy 2008, S. 136-143)

Den Hysteresis-Effekt des Habitus, also die Trägheit in der Veränderbarkeit des Habitus, nennt Bourdieu auch den *Don-Quichotte-Effekt*. Die Unterscheidung der beiden Begriffe ist nur minimal. Der Begriff *Hysteresis-Effekt* wird tendenziell eher auf theoretischer Ebene verwendet, während sich der *Don-Quichotte-Effekt* auf tatsächliche Beobachtungen bezieht, bei denen der Habitus nicht mehr oder noch nicht dem erfordernten Habitus entspricht. Dies ist bei Absteigern und Aufsteigern der Fall (vgl. Bourdieu 1982, S. 187-188) und schlägt sich zum Teil lediglich in Nuancen nieder. Bourdieu bezeichnet es als auf dasselbe hinauslaufend, wenn „ein im Vergleich zum typischen Lebenslauf der fraglichen Gruppe unterschiedlicher sozialer Werdegang“ (Bourdieu 1982, S. 188) vorliegt.

„Der Hysteresis-Effekt ist um so ausgeprägter, je größer der Abstand zum Schulsystem und je geringer oder abstrakter die Information über den Markt der Bildungstitel ist“ (Bourdieu 1982, S. 238). Das bedeutet, je weniger vertraut Personen mit dem Schulsystem, dem dort vermittelten Kapital und dem Wertverfall der Titel sind, desto stärker wirkt der Hysteresis-Effekt. Sie hängen nach wie vor fest an ihren Verhaltensweisen, Ansichten und an ihrem Glauben an nicht mehr existente Werte von Titeln und Bildungsabschlüssen. Aufgrund mangelnder Information entsteht folgende Fehlannahme: Personen, die Bildungstitel erlangt haben, erwarten nach wie vor denselben Wert ihrer Titel. Es existieren aber ebenfalls Bereiche, in denen die Inflation der Titel nicht so schnell vor sich geht. Diese entstehen unter anderem durch das sture Festhalten an dem eigentlich gesunkenen Wert. (vgl. Bourdieu 1982, S. 237-240)

Die Trägheit des Habitus bewerten Cornelia Bohn und Alois Hahn als Schutzfunktion, sichert sie doch das Verbleiben innerhalb eines Feldes und sorgt damit in der Summe der Habitus für eine gewisse Stabilität innerhalb des Feldes. Die Kehrseite der Trägheit ist dann der Hysteresis-Effekt, wenn der tief eingeschliffene Habitus nicht mehr zum veränderten Feld passt. (vgl. Bohn und Hahn 1999, S. 260)

Mit Bourdieus Habitus-Feld-Theorie und dem damit verbundenen Hysteresis-Effekt würde ein deterministischer Theorieansatz entstehen, wenn nicht Bourdieus Anspruch auf und Forderung nach Reflexivität berücksichtigt würde. Durch die Bewusstmachung von

Grenzen und Hindernissen im Denken und Handeln kann die Handlungsfreiheit vergrößert werden. Dabei ist als zusätzlich bremsender Faktor die doppelte soziale Realität zu beachten: Ändern sich die Denkstrukturen, bedeutet dies keine zwangsläufige Änderung der Feldregeln und umgekehrt. „Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in den Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 161). Wer folglich versucht, die Prozesse zu hinterfragen, nutzt beim Denken die eigenen Strukturen, die selbst erlernt wurden. Damit verfestigen sich die eigenen Denkstrukturen beim Versuch ‚außen liegende‘ Strukturen zu durchschauen. (vgl. Bourdieu 1982, S. 32)

„Paradoxerweise werden die Spiele der Kultur und Bildung vor ihrer Objektivierung ja gerade geschützt durch die vielfachen Teilobjektivierungen, denen sich die Teilnehmer des Spiels wechselseitig unterwerfen: Nur um den Preis, sich seine eigene ‚Wahrheit‘ zu verhehlen, vermag der ‚Gelehrte‘ die des ‚Weltmanns‘ aufzudecken – und vice versa. Das gleiche Gesetz sich überkreuzender Klarsicht und Blindheit regelt auch den Antagonismus von ‚Intellektuellem‘ und ‚Bourgeois‘ (oder deren jeweiligen Wortführern im kulturellen Produktionsfeld)“ (Bourdieu 1982, S. 32).

Eine Reflexion über die eigenen Strukturen, die der Erweiterung der Grenzen und Möglichkeiten dienen soll, hat also mit vielerlei Hindernissen zu kämpfen, ist aber nicht unmöglich. Nicht zuletzt deshalb fordert Bourdieu von den Sozialwissenschaftlern, die objektivierenden Strukturen objektiv offenzulegen. Sie müssten dem Wunsch widerstehen, ihren eigenen Strukturen zufolge, ihre eigene Weltanschauung zu erschaffen und stattdessen analytisch vorgehen. (vgl. Bourdieu 1991, S. 29; Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 100-101) Bourdieu nennt dies „die ganze Zwiespältigkeit der marxistischen ‚Klasse‘, die Sein und Sein-Sollen zugleich ist“. (Bourdieu 1991, S. 29) Bourdieu wehrt sich also vehement gegen den naturalistischen Fehlschluss, dem gerade Soziologen leicht erliegen können: Sie analysieren zwar den Ist-Zustand, schließen aber mit Hilfe ihrer Denkstrukturen aus diesem Ist-Zustand auf einen Soll-Zustand. Wie aber genau der Ausweg aus dieser Vorbestimmtheit aussieht, erklärt Bourdieu folgendermaßen:

„Der Soziologe, der seine eigene Welt zum Gegenstand der Analyse erhebt, soll nicht, wie der Ethnologe, das Exotische heimisch machen, vielmehr das Heimische durch den Abbruch der Primärbeziehung mit den vertrauten Lebens- und Denkweisen, die ihm, weil zu vertraut, fremd bleiben, sozusagen exotisieren“ (Bourdieu 1988, S. 9).



Bourdieu selbst erreichte dieses ‚Zurücktreten von sich selbst‘ zunächst in Algerien, als er durch die äußeren, fremden Umstände gezwungen wurde, über sich und seine Denkstrukturen zu reflektieren. Er bereiste Algerien gemeinsam mit Algeriern, „um sich durch Begegnungen und Erfahrungen in seinem Denken verunsichern und auf neue Untersuchungsbereiche lenken zu lassen“. (Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 17)

Mit Hilfe des „epistemologischen Bruchs“ gelangt Bourdieu zu mehr Distanz zu den eigenen Interessen und auch zu der eigenen Biographie. (vgl. Krais und Gebauer 2008, S. 12-13)

„Nichts trägt jedenfalls universelleren Charakter als das Projekt einer Objektivierung der an die Partikularität einer sozialen Struktur gebundenen geistigen Strukturen: Weil sie einen epistemologischen und zugleich damit gesellschaftlichen Bruch voraussetzt, ein Fremdwerden der vertrauten, familialen und angestammten Welt, ruft die im Kantischen Sinn verstandene Kritik der Kultur mittels des von ihr provozierten Effekts der ‚Verfremdung‘ jeden Leser auf, den kritischen Bruch, aus dem sie selbst hervorgegangen ist, neuerlich selbst zu vollziehen. Deshalb stellt sie gewiß das einzige rationale Fundament einer universellen Kultur dar“ (Bourdieu 1982, S. 15).

Bourdieu will also die geistigen Strukturen sichtbar machen und zum Gegenstand der Forschung machen, damit sie universalisierbar werden. Damit wird ein gesellschaftlicher Bruch provoziert, der zu einem Fremdheitsgefühl gegenüber der „angestammten Welt“ führt. Vertraute Mechanismen und Abläufe werden fremd. Dieser Bruch soll gefühlt werden und dazu anregen, erneut den Bruch selbst zu vollziehen, damit die herrschenden Strukturen mit ihren Ungerechtigkeiten verändert werden können. Menschen in Gesellschaften können nur so zu mehr Freiheit gelangen.

### **1.4.3. Vergleich**

Wer davon ausgeht, das Unterbewusstsein oder auch das Über-Ich könnten das Handeln einer Person so stark prägen, bis das Bewusstsein nicht mehr an einer Handlung beteiligt sei, muss die Existenz von Bewusstsein und Unterbewusstsein voraussetzen. Sowohl Bourdieu als auch Elias sprechen von der zweiten Natur, die aus einem Einschleifen von Handlungen entsteht. Von dieser Unterscheidung ist es kein weiter Schritt mehr zur Unterscheidung von Innerem und Äußerem, der Gefühlswelt und der physischen Welt und damit zum Leib-Seele-Problem.

„Das Leib-Seele-Problem ist eine der zentralen und hartnäckigsten Fragestellungen der Philosophie. [...] Man stößt in einen Grenzbereich unseres Verständnisses vor, in dem es mitunter schon schwer ist, die eigentlich zur Debatte stehende Frage klar zu formulieren“ (Brüntrup 2001, S. 7).

Elias wendet sich deutlich stärker als Bourdieu gegen diese Trennung von Leib und Seele und erläutert psychologische Folgen, die auftreten können. Dazu gehört das Selbstbild als homo clausus bis hin zu Zuständen, die als psychische Krankheit definierbar sind.

Mit der Verweigerung der Trennung von Innerem und Äußerem entziehen sich Bourdieu und Elias dem Dilemma, nicht erklären zu können, wie etwas Äußeres in etwas Inneres umgewandelt werden kann, wenn dies zwei unterschiedliche Erscheinungsformen sind. Es steht aber das gleiche Konzept hinter der jeweiligen ‚Verkörperlichung‘ von Standards: Eine Handlung, Einstellung oder ein Geschmack wird vom Umfeld als richtig angesehen. Wer dementsprechend handelt, wird belohnt. Wer anders handelt, erfährt unangenehme Konsequenzen bis hin zu sozialem Ausschluss. Zunächst wird die Handlung bewusst durchgeführt, durch Wiederholungen aber schleift sie sich ein. Sie wird also zur Disposition und schließlich zur zweiten Natur, die der betreffenden Person als völlig selbstverständliche Handlungsweise erscheint.

Eine Person steht für Bourdieu und Elias in permanenter Wechselwirkung mit ihrem gesamten Umfeld. Eine Erziehung mit einem klar definierten Ziel ist damit nur in einem begrenzten Maß möglich. Die gesamten Faktoren, die die Persönlichkeitsstruktur beziehungsweise den Habitus ausbilden und formen, können niemals vollständig berücksichtigt werden. Bourdieu geht genauer auf die Rolle der Schule und anderer Bildungseinrichtungen ein. Er findet Erklärungen dafür, weshalb Personen strukturell benachteiligt sind, obwohl sie die gleiche Schulbildung erhalten. Dabei spielt die Selbstzuschreibung, die positiv und negativ ausfallen kann, eine große Rolle. Außenseiter nehmen diese Zuschreibungen überraschenderweise an und hinterfragen sie nicht. Diesen Umstand erkennt Elias ebenso wie Bourdieu.

Elias hinterfragt die Ursache für ein fremdzwanggemäßes Handeln stärker als Bourdieu und geht dabei auf die psychologischen Ursachen ein. Das Konzept der zweiten Natur aber wird von beiden Soziologen verwendet, woraus sich auf ein ähnliches Konzept schließen lässt, das hinter den Vorgängen der Selbstregulierung beziehungsweise der Inkorporation steht.

Von dieser Gemeinsamkeit ausgehend machen sich an dieser Stelle die unterschiedlichen Schwerpunkte von Bourdieu und Elias bemerkbar. Ganz vereinfacht lässt sich zwar sagen, „the issue of hysteresis; that is, when habitus and field are ‚out of synch‘“ (Grenfell 2008b, S. 86). Dies gilt ebenso für den Nachhinkeffekt, aber es lassen sich doch Unterschiede in der theoretischen Interpretation erkennen.

Elias nennt vier verschiedene Erscheinungsformen. Die Unterschiede zwischen ihnen liegen in der Größe der betrachteten Gruppe:

1. Nahezu die gesamte Gesellschaft betreffend: Die Fülle an Traditionen verschwindet nur sehr langsam, obwohl jene längst überholt sind.
2. Wenn die Mehrheit einer Gesellschaft mit einer (beschlossenen) Änderung nicht zufrieden ist, kann sie ‚gekippt‘ werden und wieder rückgängig gemacht werden (Beispiel: europäische Einigung)<sup>7</sup>.
3. Wenn eine komplette Schicht aufsteigt, übernimmt sie nicht den entsprechenden Habitus, der ihr eigentlich zugedacht werden würde. Dabei kommt es zu inter- und intrapersonellen Konflikten.
4. Eine Einzelperson steigt auf oder ab und übernimmt nur allmählich – wenn überhaupt – einen neuen Habitus.

Bourdieu unterscheidet eher die Funktionen des Hysteresis-Effekts:

1. Eine Gruppe von Menschen wird ausgeschlossen, denn sie hat sich nicht geändert. Sie kommt nicht mehr mit den veränderten Bedingungen klar. Sie lebt noch nach den alten Standards, die aber nicht mehr greifen. Die Personen finden sich nicht mehr zurecht. Ihre Handlungsstrategien sind nicht mehr länger zielführend.
2. Die theoretische Bedeutung des Hysteresis-Effekts liegt in seiner verbindenden Wirkung. Das Feld, dessen doxa und der Habitus werden miteinander verknüpft.

---

<sup>7</sup> Als weiteres aktuelles, politisches Beispiel sei hier der Arabische Frühling genannt beziehungsweise die Entwicklungen in Ägypten und in Libyen. Obwohl sich große Teile der Bevölkerung gegen den jeweiligen Despoten verbündeten und sich für demokratische Wahlen ausgesprochen hatten, hat es einige Monate nach dem jeweiligen Sturz der Diktatoren den Anschein, als wäre der ehemalige Machtapparat lediglich mit neuen Personen besetzt worden. Mit Elias ließe sich sagen: Die jeweiligen Umstürze kamen zu plötzlich, noch bevor sich neue, demokratische Strukturen hätten etablieren können. Was bleibt ist die Hoffnung auf einen allmählichen Wandel, der mit dem Sturz der Herrscher eingeleitet wurde.

Dabei werden diese wiederum durch die begrenzte Wandlungsfähigkeit der Habitus der Akteure mit der Geschichtlichkeit verbunden.

### 3. Der Hysteresis-Effekt dient als Schutzfunktion der Stabilisierung des Feldes.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Bourdieus Ansatz zur Inkorporation eines Habitus lässt den Vorwurf eines deterministischen Ansatzes scheinbar stärker zu als Elias' Konzept der Verinnerlichung von Fremd- zu Selbstzwängen. In Bourdieus Fall wird dieser Vorwurf jedoch durch seine starke Betonung der Reflexivität entkräftet. Hinzu kommt die permanente Wandlung von Feldregeln. Ob ihnen eine Person folgt, ist zwar nicht zwangsläufig ihre freie und bewusste Entscheidung, aber wenn sie die Änderungen wahrnimmt, entstehen Lücken innerhalb der Zwänge. Die Wandlungen im Feld bieten folglich Ansatzpunkte zur Reflexion. Unbekannte Situationen, für die noch kein Verhaltensstandard innerhalb einer Person existiert, sind sowohl für Elias als auch für Bourdieu Chancen für eine größer werdende Autonomie. Sie zwingen zur Reflexion und zu bewusstem Handeln. Die damit verbundene größer gewordene Handlungsfreiheit kann als eines der zentralen Ziele für Elias und für Bourdieu angesehen werden.

Ihre Ansprüche an die Soziologie als solche sind ebenfalls vergleichbar. So soll die Soziologie selbst relativ autonom sein, sowohl auf individueller (Autonomie gegenüber anderen Kollegen) als auch auf allgemeiner Ebene (Soziologie gegenüber anderen Wissenschaften). Für beide Soziologen spielt das ‚zu-sich-selbst-auf-Distanz-Gehen‘ eine zentrale Rolle. Dazu müssen die Forschenden über sich selbst reflektieren, um eine Betrachtung zu ermöglichen, die so objektiv wie möglich ist. Die eigenen Strukturen der Forscher sollen bewusst gemacht werden, damit sie bei der Betrachtung von Zusammenhängen berücksichtigt werden können. Nur so ist die Soziologie dazu in der Lage, das zu leisten, was Elias und Bourdieu von ihr fordern: ein Werkzeug zu sein, um Ungerechtigkeiten und menschengemachte Katastrophen zu verhindern, die aufgrund der gesellschaftlichen Zwänge und Zusammenhänge unvermeidlich zu sein scheinen.

## 2. Abgrenzung und Distinktion

### 2.1. Figuration und Feld

Elias und Bourdieu untersuchen nicht nur die äußeren Zwänge, die auf eine Person einwirken, sondern auch wie sich Menschen in Gruppen zueinander verhalten. Dabei beschreiben die von ihnen verwendeten Begriffe *Figuration* und *Feld* nicht nur eine Gruppe von Personen, sondern auch die Strukturen, die dahinter stehen. Es stellt sich die Frage, ob die Dimensionen der beiden Begriffe die gleichen sind und ob die Strukturen, die dahinter stehen, miteinander vergleichbar sind. So zitiert Gerhard Fröhlich Bourdieu aus einem Interview mit dem Hessischen Rundfunk von 1983:

„Unter allen lebenden Soziologen – sofern man ihn überhaupt noch mit diesem Begriff fassen kann, er hat ihn, wie mir scheint, bereits weit hinter sich gelassen – steht Elias tatsächlich diesem meinem Ansatz am nächsten. Er hat die Existenz derartiger Strukturen objektiver Beziehungen – das, was ich ‚Feld‘ nenne – in seinen Schriften glänzend dargestellt. Beim Lesen von Elias bin ich immer wieder frappiert, wie sehr unsere Positionen sich gleichen – und das bei gänzlich anderem Werdegang und ohne irgendwelche Anleihen. So wenn er die Höfische Gesellschaft nachzeichnet oder das gesellschaftliche System generell. Das sind dann immer spezifische Welten, die durch Unterschiede funktionieren, die durch Beziehungen konstituiert werden. Ich verwende in diesem Zusammenhang die Feldmetapher, in Anlehnung an den Begriff des Gravitationsfeldes, um daran zu erinnern, daß das Wesentliche eines sozialen Universums das ist, was man nicht sieht, das heißt, die Beziehungen. Analog zu den Beziehungen zwischen den Planeten, die ebenfalls unsichtbar sind – und die doch alles in Bewegung halten. Auch dieses Faktum, daß das Unsichtbare das Wesentliche ist, ist von Elias glänzend aufgezeigt worden. Deshalb bin ich natürlich höchst geschmeichelt, in einem Atemzug mit ihm genannt zu werden. Ich bewundere ihn“ (Fröhlich 2009a, S. 36).

Bourdieu spricht in diesem Abschnitt nur von Elias' Untersuchungen im Allgemeinen, nicht aber von dessen Figurationsbegriff. Im Zusammenhang mit der Untersuchung zur Entstehung des Fürstenhofes beziehungsweise der Figuration der *Höfischen Gesellschaft* verwendet Elias ebenfalls den Ausdruck des Feldes:

„Welches war der Aufbau des sozialen Feldes, in dessen Zentrum sich eine solche Figuration heranbilden konnte? Welche Verteilung der Machtchancen, welche gesellschaftlich gezüchteten Bedürfnisse, welche Abhängigkeitsverhältnisse bewirkten, daß sich Menschen in diesem sozialen Felde über Generationen hinweg immer von neuem in dieser Figuration, nämlich als Hof, als höfische Gesellschaft zusammenfanden?“ (Elias 2002a, S. 66).

Die genannten Zitate geben auf die Frage, wie eng die Begriffe Figuration und Feld tatsächlich zusammenhängen, keinerlei Auskunft. Deshalb soll diese im Folgenden geklärt werden.

### **2.1.1. Elias: Figurationen**

Der Begriff der Figuration ist besonders stark von Elias geprägt. Ihm wurde sogar die Gelegenheit geboten, für das Lexikon *Grundbegriffe der Soziologie*, das von Bernhard Schäfers seit 1986 herausgegeben wird, den Artikel zum Stichwort *Figuration* zu schreiben. Elias nennt hier explizit den Unterschied zwischen Konfigurationen und Figurationen, denn nur Menschen allein wären in der Lage, Figurationen zu bilden, während Konfigurationen auch von leblosen Objekten, wie etwa Sternen gebildet werden könnten. Zusätzlich sieht Elias gesellschaftliche Symbole als fünfte Dimension (neben den drei räumlichen und einer zeitlichen), als einzigartiges Unterscheidungsmerkmal von Menschen gegenüber anderen Lebewesen, an. Zu diesen Symbolen zählt er die Sprache und weitere Wissenssymbole, die Menschen nur in ihrer Gemeinschaft beziehungsweise in Figurationen erlernen und anwenden. (vgl. Elias 2006e, S. 100)

Elias betrachtet die Kräfte, die Menschen zusammenhalten und die wahrgenommen werden können. Dabei unterscheidet er wirtschaftliche und persönliche Interdependenzen. Letztere basieren auf Emotionen, die sich auf Verschiedenes beziehen können, etwa auf einen kleinen Kreis direkter Angehöriger beziehungsweise das direkte Umfeld. Doch darüber hinaus können persönliche Interdependenzen an Symbolen beispielsweise Flaggen, Wappen und emotionsgeladenen Begriffen festgemacht werden. (vgl. Elias 2006k, S. 178-183)

Die Struktur der Interdependenzen ändert sich, wenn eine Gesellschaft komplexer wird. In Feudalgesellschaften konnten Leibeigene nicht entscheiden, an welchen Herren sie sich binden wollten. Sie bildeten *unfreiwillige Interdependenzen*, während in modernen

Gesellschaften die Möglichkeiten zu *freiwilligen Interdependenzen* zunahmen. Dazu zählen das (freiwillige) Heiraten, der Entschluss einer Partei beizutreten oder die Bindung zwischen einem Industriearbeiter und einem Manager. Gleichzeitig werden die Gemeinschaften größer, es bilden sich Städte, Großstädte, Nationalstaaten und Zusammenschlüsse von Nationalstaaten. Im Ergebnis werden Menschen zunehmend voneinander abhängig und dadurch bilden sich lange Interdependenzketten, die sich ausweiten. Millionen von Menschen sind auf diese Weise zum Teil mehr, zum Teil weniger stark, voneinander abhängig. (vgl. Elias 2006a, S. 450-453)

Die Bevölkerungszahl hat erhebliche Auswirkungen auf die Gesellschaft: Weil die Interdependenzketten länger werden, spielt Geld eine größere Rolle als zuvor (vgl. Elias 1997c, S. 46-48). Hier drängt sich mir der Vergleich zu einem ‚Joker‘ auf, der in Güter und Dienstleistungen eingetauscht werden kann, um Bedürfnisse zu befriedigen. Je länger also die Interdependenzketten werden, desto stärker sind sie wirtschaftlich geprägt.

Darüber hinaus gibt es weitere Ursachen, die für den Zusammenhalt von Menschen in Figurationen sorgen, die so genannten *Valenzen*. Gemeint sind damit Gefühlsbindungen, die, Elias zufolge, über die reine Sexualität hinausgehen. Darunter fällt bereits der Wunsch nach Gesellschaft von anderen Menschen. Valenzen können „gesättigt“ oder „ungesättigt“ sein, je nachdem ob der Wunsch nach einer Gefühlsbindung erfüllt ist oder nicht. (vgl. Elias 2006k, S. 177-183)

Diesen Wunsch erklärt Elias im Folgenden biologisch, psychologisch und mathematisch:

„Es gibt Organe und Funktionen, die der Aufrechterhaltung und der ständigen Reproduktion des Organismus dienen, und es gibt Organe und Funktionen, die der Beziehung des Organismus zu anderen Teilen der Welt und seiner Selbststeuerung in solchen Beziehungen dienen. [...] Was wir ‚Seele‘, was wir ‚psychisch‘ nennen, das ist in der Tat nichts anderes als der Zusammenhang dieser Beziehungsfunktionen. [...] Er [der Mensch, Anm. I. H.] ist gewissermaßen ein Vektor, der beständig vorübergehend gesättigte und stets von neuem ungesättigte Valenzen verschiedenster Art auf andere Menschen und Dinge hin richtet. Er ist von Natur so eingerichtet, daß er mit anderen Menschen und Dingen Beziehungen eingehen kann und muß“ (Elias 2001a, S. 57-58).

Der Mensch ist also aufgrund seiner Physis in der Lage, sein Dasein zu erhalten. Darüber hinaus kann er dank bestimmter Organe von seinem eigenen Organismus ausgehend zu

anderen Organismen in Kontakt treten und Beziehungen eingehen. Ein Vektor beschreibt in der Mathematik eine Verschiebung, wobei er die Richtung und die Länge angibt. Nach Elias richtet eine Person ihre Gefühlsbindungen auf andere Menschen und auf Dinge. Dabei müssen Beziehungen eingegangen werden. Die Valenzen bleiben dabei nicht dauerhaft gesättigt, es entsteht folglich ein Prozess des ständigen Entstehens und Vergehens von Bindungen. Die Begriffe „seelisch“ und „psychisch“ verwendet er in diesem Zusammenhang synonym. Er meint dabei den Zusammenhang zwischen der organischen Existenz und der Fähigkeit in eine selbstgesteuerte Beziehung zu anderen Organismen zu treten. Dabei bemängelt Elias die übliche Unterteilung von Seele und Körper (s. a. Kapitel 1.4.1. *Selbstregulierung und Wandel trotz des Nachhinkeffekts*). Heike Kahlert fasst diesen Aspekt folgendermaßen zusammen:

„Elias unterscheidet fünf zeiträumliche Dimensionen der gegenseitigen Abhängigkeiten von Menschen in Figurationen: affektive, soziale, ökonomische und räumliche Dimensionen und die Dimension der erlernten gesellschaftlichen Symbole, vor allem Sprachsymbole, die der Wissensübertragung dienen“ (Kahlert 2009, S. 263).

Zu den oben genannten Valenzen, der ökonomischen und sozialen Dimension kommt eine räumliche Dimension hinzu. Dies kann beispielsweise der Königshof zu einer bestimmten Zeit sein. „Raum“ bezieht sich in diesem Zusammenhang auf eine bestimmte Gruppe, besser gesagt auf einen bestimmten Bereich der Gesellschaft. Über die Sprache sind Menschen ebenfalls voneinander abhängig. Wer nicht die gleiche Sprache spricht, für den ist es besonders schwierig, sich in einer Umgebung zurecht zu finden.

Bei all diesen Gebundenheiten stellt Elias die Frage, wie individuelles Handeln möglich ist, wenn gleichzeitig die Gesamtheit der Handlungen mehrerer Personen so erscheint, als würden sie einer inneren Logik folgen (vgl. Elias 1997b, S. 83-84). Das Bild eines Fischschwarms könnte dies bildlich illustrieren: Jeder einzelne Fisch schwimmt seinen eigenen Weg und doch ergeben alle Fische gemeinsam ein Gebilde, das sich in eine einzige Richtung bewegt.

Jede Person unterliegt ihren eigenen Selbstzwangapparaturen, die sie von anderen Personen übernimmt oder von ihnen vermittelt bekommt. Die Eltern und deren Vorfahren spielen eine bedeutende Rolle in der individuellen Ausprägung der Persönlichkeitsstruktur. Ein individuelles Handeln ist folglich nach Elias nur in einem gegebenen Rahmen möglich. An dieser Stelle sieht Elias einen Unterschied zu ,tierischen



Figurationen'. Die Entwicklung menschlicher Gesellschaften kann sich wieder umkehren, die biologische Entwicklung von Menschen und Tieren hingegen nicht.

„Im Gegensatz dazu ist es durchaus möglich, daß hochkonzentrierte Nationalstaaten sich auflösen und daß die Nachfahren derer, die sie bilden, als einfache Nomadenstämme leben. Das ist gemeint, wenn man davon spricht, daß die Figurationen, die Bienen und Ameisen miteinander bilden, in sehr hohem Maße genetisch festgelegt sind und die Figurationen der Menschen vergleichsweise in äußerst geringem Maße. Die Veränderung der menschlichen Figurationen hängt aufs engste mit der Möglichkeit zusammen, Erfahrungen, die in einer bestimmten Generation gemacht worden sind, als gelerntes gesellschaftliches Wissen an die folgenden Generationen weiterzugeben. Diese kontinuierliche gesellschaftliche Akkumulation des Wissens trägt das ihre zum Wandel des menschlichen Zusammenlebens, zu Veränderungen der von Menschen gebildeten Figurationen bei. Aber die Kontinuität der Wissensansammlung und -übertragung kann gebrochen werden. Die Zunahme des Wissens bringt keine genetische Wandlung des Menschengeschlechts mit sich. Gesellschaftlich akkumulierte Erfahrungen können sich wieder verlieren“ (Elias 2002a, S. 27).

Elias zufolge sind menschliche Figurationen in ihrem Erscheinen also nicht fixiert. Diese ‚Unfixiertheit‘ meint zweierlei: Sie können sich erstens jederzeit wieder in eine frühere Form zurückverwandeln und zweitens ist eine Figuration immer ein Prozess, der sich aus weiteren kleineren Einheiten bildet und kann damit niemals statisch sein.

„So ist der Ausgangspunkt, von dem aus hier der Staatsbildungsprozeß untersucht wird, eine Figuration, die von vielen relativ kleinen miteinander in freier Konkurrenz stehenden Gesellschaftseinheiten gebildet wird. Die Untersuchung zeigt, wie und warum sich diese Figuration wandelt. Sie demonstriert zugleich, daß es Erklärungen gibt, die nicht den Charakter einer Kausalerklärung haben“ (Elias 1997b, S. 72).

Elias unterscheidet an dieser Stelle zwischen *Erklärungen* und *Kausalerklärungen* und meint damit Folgendes: Eine *Kausalerklärung* beschreibt einen Grund, der diese und nur diese Folge mit sich bringen konnte. Eine *Erklärung* hingegen erläutert, wieso es zur jetzigen Situation kommen konnte, ohne dabei einen anderen Verlauf auszuschließen.

Obwohl in Kapitel 2.3. *Etablierte und Distinktion von Außenseitern* noch auf Etablierte und Außenseiter eingegangen wird, soll diese Figuration an dieser Stelle bereits herangezogen werden, denn dies erleichtert einen Vergleich mit Bourdieus Feldmetapher. In seinem Buch *Etablierte und Außenseiter* untersucht Elias, gemeinsam mit John L.

Scotson das Verhalten der alteingesessenen Familien und der Zugezogenen zueinander. Sie lebten in einem recht offenen Konflikt, obwohl sie aus dem gleichen sozialen Raum stammten. Elias beschreibt dies im Folgenden:

„Ein Gelegenheitsbesucher, der durch die Straßen von Winston Parva ging, wäre vielleicht erstaunt gewesen zu hören, daß die Bewohner des einen Teils so eindeutig auf die des anderen herabsahen. Nach der Qualität der Häuser waren die Unterschiede zwischen den beiden Bezirken nicht besonders auffällig. Und auch wenn man sich die Dinge etwas genauer anschaute, war es zunächst überraschend, daß die Mitglieder der einen Gruppe das Bedürfnis empfanden und imstande waren, die der anderen als minderwertig abzustempeln, und daß sie ihnen ein Stück weit selbst das Gefühl der Minderwertigkeit einflößen konnten. Es gab zwischen ihnen keine Differenzen der Nationalität, der ethnischen Herkunft, der ‚Hautfarbe‘ oder ‚Rasse‘; ebenso wenig unterschieden sie sich in Beruf, Einkommenshöhe oder Bildung – mit einem Wort in ihrer sozialen Klasse. Beide Wohngebiete waren Arbeiterviertel. Als einziger Unterschied blieb, daß die Bewohner des einen Bezirks Alteingesessene waren, die seit zwei oder drei Generationen in der Nachbarschaft lebten, und die des anderen Neuankömmlinge“ (Elias und Scotson 2008, S. 10).

Elias und Scotson sprechen im Kontext von alteingesessenen Familien beziehungsweise von „alten Familien“ von einem gemeinsamen Kanon, der von der Familie modelliert wird. „Der Begriff ‚alt‘ [drückt] einen Anspruch auf soziale Distinktion und Überlegenheit aus“ (Elias und Scotson 2008, S. 239). Ihr Verhalten wird ihnen aufgezwungen, denn es wird in ihrem „Gesellschaftskader“ (Elias und Scotson 2008, S. 239) so erwartet. Bereits an dieser Stelle soll auf die große Ähnlichkeit zu Bourdieus Verständnis von *illusio* hingewiesen werden. Ausgerechnet in diesem Zusammenhang fällt der Ausdruck „soziales Feld“ (Elias und Scotson 2008, S. 239-241):

„Die Entwicklung eines solchen Kanons ist eng verflochten mit der des Kaders selbst. Sie setzt ein soziales Feld voraus, in dem Familien die Chance haben, auszeichnende Standards über mehrere Generationen von den Älteren an die Jüngeren weiterzugeben“ (Elias und Scotson 2008, S. 241).

Ursprünglich war Besitz das hauptsächliche Distinktionsmerkmal. Aus seinen Beobachtungen in Winston Parva schließt Elias auf ein weiteres Merkmal für eine höhere gesellschaftliche Stellung, nämlich den Zeitraum, den eine Familie bereits vor Ort wohnt.

„Größere Kohäsion, Solidarität, Einheitlichkeit der Normen und Selbstdisziplin helfen, die Monopolisierung von Positionen zu sichern, und diese trägt umgekehrt zur Verstärkung jener Gruppeneigentümlichkeiten bei. So gehen die fortwährende Chance ‚alter‘ Gruppen, hervorstechen, ihr erfolgreicher Anspruch auf Statusüberlegenheit gegenüber anderen, interdependenten Formationen und die Befriedigungen, die daraus erwachsen, Hand in Hand mit bestimmten Unterschieden der Persönlichkeitsstruktur, die ihre je nachdem förderliche oder hinderliche Rolle für das Weiterbestehen eines Netzwerks alter Familien spielen“ (Elias und Scotson 2008, S. 241-242).

Elias spricht an dieser Stelle von einer Persönlichkeitsstruktur, die entweder das Verbleiben in der aktuellen und vergangenen gesellschaftlichen Position begünstigt oder aber den Abstieg beschleunigt, wenn die Alteingesessenen nicht mehr das Machtmonopol innehaben.

### **2.1.2. Bourdieu: Felder**

In Folge seiner Analysen brach Bourdieu mit der marxistischen Auffassung von Klassen und entwickelte die Metapher des Feldes (vgl. Rehbein und Saalman 2009b, S. 99). Die Einteilung der Gesellschaft in Gruppen darf, laut Bourdieu, nicht allein auf der Basis der ökonomischen Vermögenswerte geschehen. Das wäre zu kurz gegriffen und würde nicht die beobachtbaren gesellschaftlichen Phänomene erklären. Darüber hinaus plädiert er dafür, die Vorstellung aufzugeben, die Gruppen würden real existieren, denn so ginge die Chance verloren, die Relationen zwischen den Gruppen und den Gruppenmitgliedern zu erkennen. Die Kämpfe und Auseinandersetzungen um die Rangfolge, die innerhalb der verschiedenen Felder stattfinden, würden außer Acht gelassen. Bourdieu führt deshalb den Begriff des Feldes ein, in den ein bestimmtes Verhältnis der verschiedenen Kapitalarten gefordert ist. (vgl. Bourdieu 1991, S. 9-10)

Ein Klassensystem lässt sich in einem Koordinatensystem veranschaulichen. Dabei zeigt die x-Achse die Quantität an Personen und die y-Achse die Menge an ökonomischem Kapital. Im Gegensatz dazu liegen Bourdieus Felder nicht mehr horizontal in einem höchstens zweidimensionalen Koordinatensystem. Der Wert der y-Achse zeigt hier vielmehr die Summe des gesamten Kapitals an, vor allem des ökonomischen und des kulturellen Kapitals. Auf der x-Achse stehen sich ökonomisches und kulturelles Kapital diametral gegenüber. (s. a. Abbildung 3)

Der Begriff des Feldes stammt aus der Physik, er bezeichnet innerhalb der Theorie zum Magnetismus einen bestimmaren Bereich, der sich um eine Ladung herum befindet. In diesem zeigt ihre magnetische Kraft eine Wirkung. Dieses Bild eines Kräftefeldes überträgt Bourdieu auf die soziale Welt, indem er Gaston Bachelards Forschungen zur Kunst und Webers Aufsätze zur Religionssoziologie miteinander verbindet. (vgl. Rehbein und Saalman 2009b, S. 99)

Bourdieu denkt sich sein Modell dreidimensional, das gesamte Soziale nennt er den *sozialen Raum*, in dem sich die Akteure entsprechend ihrem Kapital verteilen. Allerdings stellt er in seinen Modellen die Kapitalverteilung stets zweidimensional dar<sup>8</sup>.

„Demgemäß verteilen sich die Akteure auf der ersten Raumdimension je nach Gesamtumfang an Kapital, über das sie verfügen; auf der zweiten Dimension je nach Zusammensetzung dieses Kapitals, das heißt je nach dem spezifischen Gewicht der einzelnen Kapitalsorten, bezogen auf das Gesamtvolumen“ (Bourdieu 1991, S. 11).

Die Begriffe Raum und Feld lassen sich bei Bourdieu nur schwer trennen. Die Metapher des Feldes scheint aber noch mehr Möglichkeiten zur Assoziation zu bieten, mit denen gesellschaftliche Zusammenhänge verdeutlicht werden können. Sie bietet allerdings auch Fallstricke, wie zum Beispiel die Gefahr, das Soziale allzu physikalisch und damit deterministisch zu sehen. Der Raum ist die größere Einheit, er fungiert als Oberbegriff, der in verschiedene Felder ausdifferenziert werden kann.<sup>9</sup>

Ein soziales Feld wird bestimmt durch: „Umfang und Struktur des Kapitals, punktuell wie in ihrer Entwicklung (Laufbahn) definiert, Geschlecht, Alter, Ehestand, Wohnort, etc.“ (Bourdieu 1982, S. 193). Jedes Feld hebt sich aber von den anderen Feldern durch den Fokus auf mindestens einen bestimmten Aspekt des Kapitals ab. Das Feld, genauer gesagt, dessen Markt, legt fest, was gerade ‚Konjunktur‘ hat. Die Faktoren innerhalb verschiedener Felder sind die Gleichen, nur die Gewichtung ist eine jeweils eigene. Es müssen also nicht genauso viele Erklärungssysteme wie Felder geschaffen werden; gleichzeitig kann genauso wenig ein universal gültiges Erklärungsprinzip geschaffen werden. (vgl. Bourdieu 1982, S. 193-195)

---

<sup>8</sup> Eine dreidimensionale Darstellung wäre aber durchaus denkbar. Die x-Achse könnte beispielsweise das kulturelle Kapital sein, die y-Achse das Gesamtkapital und die z-Achse das ökonomische Kapital.

<sup>9</sup> Diesen Hinweis gab mir dankenswerterweise Fabian Mundt in einem unserer zahlreichen Gespräche.

Bourdieu hat sich nicht dazu geäußert, wie viele Felder es genau gibt. In der *Reflexiven Anthropologie*, die er mit seinem Schüler Loïc Wacquant verfasst hat, werden das Feld der Macht, der Grandes Écoles, des Rechts, der Bürokratie, sowie das künstlerische, das wissenschaftliche, das literarische und das religiöse Feld genannt (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 124). Das Feld der Macht nimmt unter diesen eine Sonderposition ein (s. a. dazu Kapitel 2.4.2. *Bourdieu: Machtfeld*). Es ist in sämtlichen anderen Feldern anzutreffen, denn egal, welche ‚Belohnung‘ ein Feld verspricht, es wird immer auch um Macht gerungen. Es ist laut Bourdieu ein Metafeld, das über den anderen Feldern steht und das die Position der Akteure mitbestimmt. Haben Personen mehr Macht innerhalb des Feldes, können sie beispielsweise ihre Macht nutzen, um die Regeln des Feldes zu verändern.

Der Ausdruck *Feld* erweckt nicht nur Assoziationen zu dem physikalischen *Magnetfeld*, sondern lässt auch die Metapher des *Spielfeldes* zu. Diese Verbindung ist von Bourdieu gewünscht, er verwendet sie selbst sehr häufig. Wacquant erklärt Bourdieus Spielmetapher folgendermaßen:

- Die *illusio* entspricht den Regeln eines Spiels. Wer mitspielen möchte, muss sich (zumindest scheinbar) an die Regeln halten, ansonsten kann er nicht mitspielen oder wird zumindest sanktioniert. Die *illusio* umfasst zum Beispiel bestimmte Meinungen, was beispielsweise als erstrebenswert und was als ‚ablehnungswürdig‘ gilt. Darüber hinaus kann ein bestimmtes Verhalten eine Rolle spielen. Der Habitus und die Hexis einer Person müssen demnach mit der *illusio* konform gehen können. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 127)
- Der Grund, weshalb eine Person überhaupt mitspielen möchte, ist die *doxa*<sup>10</sup>. Das ist der Glaube an einen Nutzen durch die Teilnahme an diesem Spiel und vor allem auch an die Möglichkeit, das ‚Spiel‘ zu gewinnen. Deshalb ist die *doxa* auch der Grund für Konkurrenz und Konflikte. Die *doxa* ist aber nicht zwangsläufig etwas Bewusstes, sie kann die unausgesprochene und unreflektierte Übereinkunft der ‚Feldspieler‘ sein. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 127-128)
- Das *Kapital*, über das jeder Teilnehmer verfügt, ist der „Trumpf“, „Waffe“ und umkämpftes Objekt zugleich. Es kann sich dabei um jegliche Formen von Kapital

---

<sup>10</sup> Von Bourdieu auch *Allodoxia* genannt

handeln, je nachdem welches gefordert wird und welches als Belohnung und als Ziel im Feld steht. Das Ziel des Spiels muss sich aber nicht auf das Kapital beschränken. Das Ändern der Spielregeln kann ebenfalls Ziel des Spiels sein. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 127-128)

Um sich in einem Feld wohl zu fühlen, müssen also mehrere Bedingungen erfüllt sein: Die eigene (unbewusste) *doxa* muss mit den Zielen des Feldes übereinstimmen und der eigene Habitus muss zu der *illusio* des Feldes passen. Das bedeutet, die Person muss in ihrem Habitus das aufzeigen können, was die *illusio* verlangt. Die Einstellungen und das inkorporierte kulturelle Kapital sind dabei ausschlaggebend.

Ist aber das durch die *illusio* geforderte Verhalten der Person nicht vertraut und kann sie nicht ihr entsprechend mitspielen, so fühlt sie sich fremd, was häufig das Bedürfnis auslöst, das Umfeld zu verlassen (vgl. Maton 2008, S. 57). Die *illusio* und der Habitus müssen demnach zueinander passen, ansonsten bleibt das Feld der Person verschlossen. In Bourdieus Spielmetapher gesprochen: Die Person darf und kann dann nicht mitspielen.

Die Spielregeln innerhalb der Felder variieren beständig. Die Struktur ist zwar immer bestimmt durch die geforderte Verteilungsstruktur des Kapitals, „dennoch gilt, daß in jedem dieser Spiel-Räume sowohl die Definition dessen, worum gespielt wird als auch der Trümpfe, die stechen, immer wieder aufs Spiel gesetzt werden kann“ (Bourdieu 1991, S. 27).

Für jedes Feld existieren Reproduktionsstrategien, die bewusst und unbewusst verfolgt werden. Sie hängen vom Umfang des gegenwärtigen und potenziellen Kapitals und von den jeweiligen ‚Reproduktionsinstrumenten‘, wie etwa Schule, Arbeitsmarkt und Erbrecht ab. Verändert sich eine Person und wechselt das Feld, dann müssen sich auch die Reproduktionsstrategien ändern. Wegen der Abhängigkeit von Kapital und Institutionen ändern sich zumindest auch die Vermögensstrukturen. (vgl. Bourdieu 1982, S. 210)

Es gibt zwei Möglichkeiten von Verlagerungen, die Vertikalverlagerung und die Transversalverlagerung. Im Fall der Vertikalverlagerung verbleibt die Person im selben Feld, ändert dabei lediglich die Position. Ein Grundschullehrer wird Gymnasiallehrer oder ein Kleinunternehmer wird Großunternehmer. Zu einer Transversalverlagerung kommt es, wenn das Feld an sich gewechselt wird. (vgl. Bourdieu 1982, S. 220) Dies wäre der

Fall, wenn eine in der Industrie erfolgreich Arbeitende einen Lehrauftrag an einer Hochschule annehmen würde. Sie müsste sich fortan auf ein anderes Kapital als Schwerpunkt einstellen.

Wie bereits erwähnt, lassen sich die Begriffe *Raum* und *Feld* definitorisch nicht exakt trennen. Aus diesem Grund kann auch eine Beschreibung des Raums weiterhelfen und besitzt Gültigkeit, wenn es um die Erklärung des Begriffes geht:

„Sozialer Raum: das meint, daß man nicht jeden mit jedem zusammenbringen kann – unter Mißachtung der grundlegenden, zumal ökonomischen und kulturellen Unterschiede. Aber – wie schon gesagt – das schließt den organisatorischen Zusammenschluß auf der Basis anderer Teilungsprinzipien – ethnischer, nationaler Natur, usw. – nicht prinzipiell aus“ (Bourdieu 1991, S. 14).

Demzufolge wird *Raum* konstruiert durch drei Aspekte. Als erstes ist das Kapitalvolumen zu nennen, es ist ein primärer Faktor der Distinktion. Der zweite Aspekt ist die Kapitalstruktur und als drittes spielt die zeitliche Entwicklung dieser beiden eine Rolle. Die zeitliche Entwicklung umfasst das vergangene und das potenzielle Kapital, also die soziale Laufbahn (vgl. Bourdieu 1982, S. 195-196). Bourdieu nennt zwar verschiedene Kapitalarten, aber er gewichtet das ökonomische und das kulturelle Kapital stärker als das symbolische und das soziale Kapital. Im folgenden Schaubild ist das Gesamtkapital auf der y-Achse verortet. Die x-Achse zeigt die Kapitalstruktur an, am Nullpunkt sind ökonomisches und kulturelles Kapital gleichmäßig stark vertreten. Auf den Punkten rechts auf der x-Achse nimmt die Menge an ökonomischem Kapital zu, während gleichzeitig der Anteil an kulturellem Kapital abnimmt. Auf der x-Achse, aber links der y-Achse nimmt der Anteil an ökonomischem Kapital ab und der Anteil an kulturellem Kapital steigt. Die x-Achse verdeutlicht zwar die Verteilung von ökonomischem und kulturellem Kapital, sagt aber nichts darüber aus, ob eine Person über viel oder wenig Kapital verfügt, das dafür wiederum auf der y-Achse angezeigt wird.

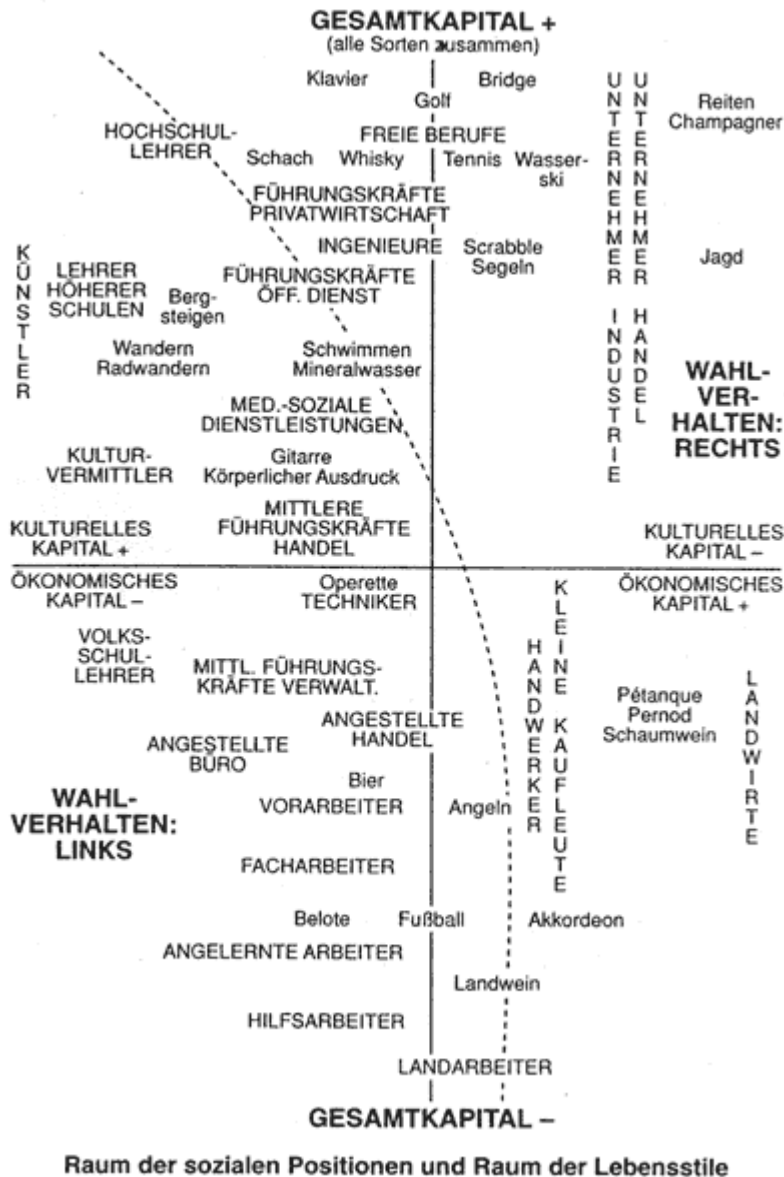


Abbildung 3 (Bourdieu 1984a, S. 19)

Mit diesem Schaubild vor Augen lässt sich erklären, weshalb Bourdieu sich nicht festlegen wollte, wie viele Felder es gibt: Die Grenzen der Felder sind nicht genau zu bestimmen. Bourdieus Antwort mag tautologisch klingen, wenn er sagt, das Feld endete dort, wo die Feldeffekte aufhören zu wirken (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 130-131), aber weil Felder nur Konstrukte sind, erscheint die Antwort plausibel. Ein Feld ist nicht scharf umrissen, die Grenzen von einem Feld zum nächsten sind fließend.

Wenn es keine festen Grenzen gibt, mag die Frage nahe liegen, wie das Feld stabil bleiben kann. Dabei spielt der Hysteresis-Effekt eine wichtige Rolle. Durch die Trägheit der Habitus aller Personen ändert sich der ‚Feld-Habitus‘, also die *illusio*, ebenfalls kaum.



Auf diese Weise bleibt die *illusio* stabil und ist geschützt gegen allzu häufige Wandlungen.

Um ein Feld zu analysieren, müssen die Faktoren *Macht*, *Kapital* und *Habitus* berücksichtigt werden:

1. Die Position innerhalb des Feldes muss ins *Verhältnis zum Machtfeld* gesetzt werden. Dabei wird untersucht, über wie viel Macht die Person in ihrer bestimmten Position verfügt. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 136)
2. Die objektive Struktur der Relationen muss ermittelt werden, das heißt, die *Kapitalien und ihre Verteilung* müssen analysiert werden. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 136) Das entspricht dem oben genannten x-Achsenwert.
3. Der *Habitus*, der sich auf Verinnerlichung von sozialen und ökonomischen Verhältnissen gründet, wird *untersucht* (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 136). Dazu ist eine umfassende Untersuchung nötig, etwa wie es Bourdieu in den *Feinen Unterschieden* unternommen hat.

Im *Homo academicus* analysiert Bourdieu das wissenschaftliche Feld, das ihm als Wissenschaftler besonders nahe steht. Bourdieu vertritt laut Rehbein das „Ideal von Wissenschaft als einem herrschaftsfreien Diskurs“ (Rehbein, S. 1) wie er in einem Online veröffentlichten Text schreibt.

„Wie jedes Feld steht auch das wissenschaftliche Feld Bourdieu zufolge unter äußerem Druck, indem Menschen mit anderen Mitteln ihre Position auf dem Feld zu verbessern oder Einfluss auf das Feld zu gewinnen trachten“ (Rehbein, S. 3).

Boike Rehbein kritisiert dabei, Bourdieu würde in einen Zirkelschluss geraten:

„Den darin enthaltenen Zirkel wollte er offenbar nicht sehen. Der Zirkel besteht darin, dass Wissenschaft allein rein wissenschaftlichen Kriterien gehorchen soll, die sich als aufgeklärter Diskurs darstellen, der wiederum nur begründet werden kann, wenn man voraussetzt, dass rein wissenschaftliche Argumentation zu einem Erkenntnisfortschritt führt. Bekanntlich hat Max Weber den Zirkel zu durchbrechen versucht, indem er sagte, Wissenschaft selbst könne man nicht wissenschaftlich begründen, sondern sich nur für sie entscheiden. Bourdieu gibt keine Gründe und Kriterien für die gesellschaftliche Anwendung von Wissenschaft. Und er begründet nicht, warum Verständigung im

wissenschaftlichen Feld zu Fortschritt – und vor allem zu Wahrheit – führen soll“ (Rehbein, S. 4).

Der Vorwurf des Zirkels ist nur ein Kritikpunkt an Bourdieus Feldmetapher. Thomson benennt folgende Probleme in Bourdieus Feld-Theorie: Grenzen können längst nicht so leicht gezogen werden, wie es Bourdieus Theorie versprechen mag. Das Beispiel des Feldes der Ausbildung verdeutlicht dies: In einer Zeit, in der die verschiedensten Ausbildungen und Weiterbildungen angeboten werden, fällt es schwer, das Feld der Ausbildung klar zu umreißen. (vgl. Thomson 2008, S. 78-80)

Hinzu kommt das Problem der multiplen Zugehörigkeit, denn eine Person kann mehreren Feldern angehören. Das Feld der Macht (das als gesondertes Feld sehr häufig hinzukommt), das Feld an sich (das betrachtet werden soll) und zusätzlich noch die Akteure an sich (die ein eigenes Feld ausmachen) sind Umstände, die immer berücksichtigt werden müssen. Gerade am Beispiel des Feldes der Ausbildung und Erziehung wird dies deutlich:

„This might mean that an analysis of education might look at the field of power, the field of higher education, the discipline as a field, the university as a field and the department or school as a field. Perhaps this is too many fields altogether“ (Thomson 2008, S. 80).

Das Feld der Ausbildung kann also nicht als eine Einheit untersucht werden. Es gliedert sich vielmehr auf in das Machtfeld, das Feld der höheren Bildung, der jeweiligen Disziplin an sich, der Universität als Feld usw. Wenn das Feld der Ausbildung so weit aufgefächert wird, dann verlieren sich die Felder in einer zu großen Summe für eine detaillierte und wirklichkeitsgetreue Abbildung.

### **2.1.3. Vergleich**

Die Begriffe Figuration und Feld bezeichnen Gruppen von Menschen, in denen sich die Personen gegenseitig beeinflussen. Bereits auf Anhieb lässt sich aber ein Unterschied erkennen: Figurationen wandeln sich in ihrer Größe, sie können aus wenigen oder auch sehr vielen Personen bestehen, während der Begriff des Feldes deutlich mehr Menschen miteinschließt. Die Zugehörigkeit zu einer Figuration wird durch den Beobachter (z. B. den Soziologen) wahrgenommen und von Elias lediglich beschrieben.

Ein Akteur wechselt nahezu ständig die Figuration. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen: Ursula von der Leyen ist morgens Teil der Figuration Familie, tagsüber bildet sie als Ministerin Figurationen mit Regierungsmitgliedern, der Opposition, den Vertretern der Medien und in ihrer Freizeit geht sie möglicherweise mit Sportlern aus der Reiterszene weitere Figurationen ein. Es zeigt sich, wie vielfältig die Figurationen sein können, an denen ein Akteur teilhat. Im Gegensatz dazu erscheinen Felder deutlich starrer, wobei Bourdieu die Existenz fester Grenzen verneint. Für das Beispiel von Frau von der Leyen heißt dies, sie ist eine Akteurin im politischen Feld und nimmt kaum noch aktiv am Feld der Sportpraktiken teil.

Personen, die Teil einer Figuration sind, werden durch diese auch dann noch beeinflusst, wenn sie sich längst in einer anderen Figuration befinden. Bourdieu schließt zwar eine Doppelzugehörigkeit zu mehreren Feldern nicht prinzipiell aus, aber tendenziell sind dies nur Übergangsphasen, wenn der Akteur von einem Feld in ein anderes wechselt. Es ist zwar möglich, von einem Feld in ein anderes hinüberzugehen, die Person trägt dann weiterhin Prägungen des ersten Feldes in sich (Habitus = inkorporierte Geschichte). Der Wechsel zwischen den Feldern findet aber deutlich langsamer statt als zwischen den Figurationen. Wenn ein Wissenschaftler schläft, so gehört er noch immer zum Feld der Wissenschaft.

Das einzige Feld, das als ‚Zusatzfeld‘ genannt wird, ist das Feld der Macht, denn wer hier um Positionen kämpft, der gehört immer noch zu einem anderen Feld. Hier wird ein weiterer Unterschied sichtbar: Innerhalb der Felder gibt es immer mächtige und machtarme Positionen, während es durchaus Figurationen geben kann, in denen die Machtdifferenz recht klein ist.

Oftmals werden Figuration und Feld näher zusammengedacht, als sie es meines Erachtens sind. Wann sich Figuration und Feld inhaltlich stark überschneiden zeigt Bourdieus Äußerung über Elias:

„Mein Elias ist nicht jener der großen geschichtlichen Umwälzungen, des ‚Zivilisationsprozesses‘ usw., vielmehr derjenige, der wie in der *Höfischen Gesellschaft* verborgene, unsichtbare Mechanismen aufdeckt, die auf objektiv bestehenden Beziehungen zwischen Individuen oder Institutionen beruhen. Der Fürstenhof, so wie ihn Elias beschreibt, stellt ein eindrucksvolles Beispiel für das dar, was ich *Feld* nenne, innerhalb dessen die Akteure – wie in einem Gravitationsfeld – durch unüberwindliche Kräfte in eine

fortwährende, notwendige Bewegung gezogen werden, um den Rang, den Abstand, die Kluft gegenüber den anderen aufrechtzuerhalten“ (Bourdieu 1989a, S. 35; Hervorh. i. O.).

Elias spricht zwar durchaus von der Figuration Fürstenhof, aber er würde am Fürstenhof selbst noch weitere Figurationen ausmachen und darüber hinaus weitere größere Figurationen, zwischen verschiedenen Fürstenhöfen. Bourdieu erklärt an dieser Stelle die inhaltliche Übereinstimmung. Das heißt, Elias beschreibt die Mechanismen, die innerhalb von Figurationen ablaufen, und die wiederum sind identisch mit den Mechanismen, die Bourdieu beschreibt, wenn er von den Kräften und Bewegungen im Feld spricht.

Fröhlich hält Figuration und Feld für „ungefähr äquivalent“ (Fröhlich 2009a, S. 39). Deborah Reed-Danahay hält die beiden Konzepte für die Theoretisierung von Netzwerken, gebildet von Personen mit ähnlichem Habitus. (vgl. Reed-Danahay 2005, S. 104). Dazu ist anzumerken: Längst nicht alle Personen eines Feldes teilen einen ähnlichen Habitus. Sie müssen zwar bestimmte Bedingungen erfüllen und die Habitus mancher Personen innerhalb eines Feldes mögen sich ähneln, aber ob sich diese Ähnlichkeit auf alle Mitglieder eines Feldes bezieht erscheint fraglich. Für Elias' Figurationen gilt dies noch wesentlich stärker: Gerade das Zusammendenken von Personen(gruppen) mit unterschiedlichen Habitus macht das Konzept der Figurationen so fruchtbar für die Soziologie; sie sind also ebenfalls kein Netzwerk von Menschen, die einen ähnlichen Habitus teilen.

Um in eine Figuration zu gelangen, müssen nicht zwangsläufig erst „Spielregeln“ anerkannt werden, wie es für Bourdieus Felder der Fall ist. Eine Etablierte-Außenseiter-Figuration kann entstehen, gerade wenn sich die Außenseiter nicht mit den Etablierten identifizieren wollen oder können. An dieser Stelle können Bourdieu und Elias zusammengedacht werden, um die Unterschiede zwischen Feld und Figuration zu verdeutlichen: Wer in ein Feld gelangen möchte (weil er es für lohnenswert hält), muss die nötige Kapitalstruktur aufweisen. Wer diese Voraussetzungen nicht erfüllt, kann zwar nicht Teil des Feldes werden, kann aber ein Teil der Figuration der Etablierten und Außenseiter werden.

Unterschiede zwischen Feld und Figuration sieht Fröhlich in folgenden Punkten: Was Bourdieu unter Feld versteht, bezieht sich fast ausschließlich auf nationale Aspekte, vor allem dabei auf Frankreich. Elias' Theorie der Figurationen hingegen sei weniger statisch.

Mehrere Entwicklungen spielten für ihn eine große Rolle, vor allem Entwicklungen der gesamten Menschheit, wobei er dabei nicht auf der Makro-Ebene verbleibe. (vgl. Fröhlich 2009a, S. 40) „Er [Elias, Anm. I. H.] prognostiziert den Trend zu immer größeren Überlebenseinheiten und – aufgrund des Nachhinkens der habitus der Menschen – Widerstände gegen ihre Bildung“ (Fröhlich 2009a, S. 40).

Gerade in Bourdieus Feldtheorie lassen sich aber ebenfalls größere Zusammenhänge denken. So könnte beispielsweise das Feld der Wissenschaft aufgrund von zunehmender Internationalisierung global gedacht werden.

Insgesamt gesehen sind die Unterschiede zwischen Figuration und Feld recht groß, sie könnten sich gegenseitig ergänzen und zu schlüssigeren Erklärungen führen.

## **2.2. Klasse**

Das Wort *Klasse* und verwandte Ausdrücke finden im Alltag vielerorts Verwendung. In die Soziologie gelangte der Begriff durch Karl Marx. Otthein Rammstedt nennt in seinem Artikel im *Lexikon zur Soziologie* verschiedene Bedeutungen und Interpretationen des Klassenbegriffs: Zum einen kann er als dichotomes Modell aufgefasst werden, in dem sich zwei Klassen durch ihre entgegengesetzten Eigenschaften gegenüberstehen. So sind dies unter anderem Arme und Reiche, Ausbeutende und Ausgebeutete und Herrschende und Beherrschte. In diesem Modell, so Rammstedt stehen sich auch die Interessen der Klassen gegenüber. Rammstedt nennt zum anderen ein Klassenmodell mit drei Klassen (Arbeiter und Eigentümer von Boden und Kapital) und geht auch auf Marx' Klassentheorie ein. Der Kapitalismus bringt demzufolge die Klasseneinteilung hervor. Politische Macht und die Verfügungsgewalt über Produktionsmittel bestimmen die Klassenzugehörigkeit. Ein Klassenkampf wird unvermeidbar, wenn sich die unterdrückte Klasse ihrer selbst bewusst wird. (vgl. Rammstedt 1994, S. 334)

Im Anschluss an dieses Stichwort finden sich im *Lexikon zur Soziologie* zahlreiche weitere Stichworte zum Thema *Klasse*, die sich besonders häufig auf sozialistische oder marxistische Orientierungen beziehen. Elias und Bourdieu verwenden beide den Klassenbegriff zusätzlich zu ihren eigenen Begriffen von Figuration und Feld. Deshalb sind jene nicht als ‚Weiterentwicklung‘ der Marx'schen Klasse aufzufassen.

### **2.2.1. *Elias' Klassenbegriff***

Elias hebt hervor, wie wandelbar der Gegenstand der Soziologie ist. Innerhalb von 100 Jahren ist eine Betrachtung der Gesellschaft mit Hilfe der alten Erklärungsstrategien nicht mehr problemlos möglich, weil sich Gesellschaften so sehr ändern. Elias nennt als Gegenbeispiel den Gegenstand der Biologie, der sich innerhalb dieser (vergleichsweise kurzen) Zeit nicht so gravierend verändern würde. Deshalb sei es in der Soziologie nicht problemlos möglich, Begriffe unreflektiert weiter zu verwenden. (vgl. Elias 2006k, S. 280)

Trotzdem ist Elias' Theorie ein Prozessmodell von Wandlungen der Menschheit, die sich über einen längeren Zeitraum hin erstrecken. Ihm geht es darum zeitlose Gesetzmäßigkeiten zu finden und zu analysieren. Elias weist auf die Notwendigkeit hin, solche „Universalbegriffe“ (Elias 2006i, S. 302) auszuarbeiten, die als Hilfswerkzeuge der Darstellung und Analyse dienen. Diese müssten tatsächlich universell sein, das heißt, sie müssten auch auf andere Gesellschaften übertragbar sein (vgl. Elias 2006i, S. 302-303).

Elias benennt dabei notwendige Elementarfunktionen, damit sich eine Gruppe konstituieren kann. Zunächst beschreibt er die von Marx genannte ökonomische „elementare Funktion“ (Elias 2006i, S. 303), weitet diese aber aus. Er beschreibt den Unterschied zwischen Gesellschaften, in denen sich ein Teil der Bevölkerung auf das ökonomische Handeln professionalisiert hat und den Gesellschaften, in denen alle Teilnehmer ökonomisch handeln müssen. Letzteres ist in weniger ausdifferenzierten Gesellschaften wie Agrargesellschaften der Fall. Daran macht er seine Ausweitung des ökonomischen Handelns fest: Sind die Interdependenzketten nicht weit ausdifferenziert, spielt Geld eine weniger große Rolle. Stattdessen stehen Nahrungsmittel im Fokus der Handlungen. Wer über viele Lebensmittel verfügt, besitzt mehr Einflussmöglichkeiten darauf, wer wie viel Nahrung erhält. Damit hat er mehr Macht als andere Personen. (vgl. Elias 2006i, S. 302-304).

Ein Kriterium für die Zugehörigkeit zu einer Klasse scheint für Elias nicht einzig das ökonomische Kapital oder allein das Machtpotenzial, sondern eine Kombination beider zu sein. Er spricht zum Teil eher von „regierenden Gruppen“ statt von Klassen (vgl. Elias 2006m, S. 316-317). Während Marx sich auf die ökonomisch Handelnden, sprich die

Arbeiter und die Produzenten beschränkte, so fasst Elias unter dem Ausdruck Klasse häufiger auch andere Personenkreise zusammen.

Die Untersuchung der Wandlungen der *Senatorenklasse* im antiken Rom kann dafür als Beispiel genannt werden. Elias bezeichnet den Kreis der Senatoren als eigene *Klasse*, die zunächst aus Bauernkriegern bestand und sich erst später aus Aristokraten zusammensetzte. Gemeinsame Merkmale der Senatoren waren der hohe militärische oder zivile Rang und ihr Reichtum in Form von vielen Ländereien und/oder sonstigen Gütern. (vgl. Elias 2006j, S. 166-167)

Dank Marx ist die Bedeutung der ökonomischen Zusammenhänge innerhalb der Soziologie nach wie vor sehr groß. Wer aber Elias folgt und die Ökonomie nicht nur auf pekuniäre Zusammenhänge beschränkt, der erhält mehr Möglichkeiten der langfristigen Analyse, gerade in Bezug auf die Wandlungen der Machtungleichheiten.

„In etwas begrenzter Form – in der Form seiner Klassentheorie – fand Marx also Zugang zu einem der Zentralprobleme des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, zu dem Problem der Macht, die Gruppen von Menschen über einander ausüben. Er entwickelte eine spezifische Theorie von der Natur der Macht und von ihrem Gebrauch. [...] Er identifizierte gesellschaftliche Macht weitgehend mit der Monopolisierung von ökonomischen Machtmitteln. [...] Seine Untersuchung erstreckte sich noch nicht auf eine genauere Erforschung der Monopolisierung der physischen Gewalt als einer der gesellschaftlichen Quellen von Machtpotentialen bestimmter Gruppen. Zugleich stellte er eine These auf, deren Untersuchung und Überprüfung man nicht umgehen kann, wenn man sich mit den Universalien der menschlichen Gesellschaft und damit also mit den Grundproblemen der Soziologie beschäftigt. Er stellte die These auf, daß Gruppen, denen im Verhältnis zu anderen größere gesellschaftliche Machtchancen zufallen, diese relative Machtüberlegenheit optimal, ohne jeden anderen Gedanken als den an ihren eigenen Vorteil, ausnutzen und daß sie an dieser uneingeschränkten Ausnutzung ihrer gesellschaftlichen Vorteile nur dann gehindert werden können, wenn die Entwicklung der gesellschaftlichen Machtbalance anderen Gruppen größere Machtchancen zuspielt, so daß sie die ersteren entmachten können“ (Elias 2006k, S. 288-289).

Insgesamt betrachtet folgt Elias der Marx'schen Klasseneinteilung. In Bezug auf die Moderne spricht Elias von zwei verschiedenen ökonomischen Klassen: den bürgerlichen Unternehmern und Managern einerseits und der organisierten Arbeiterschaft andererseits. Er wendet ein, Marx' Begriff sei nicht detailliert genug, denn er würde nicht die

verschiedenen Gründe für Besitz von ökonomischer Macht unterscheiden. Diese Eindimensionalität greift seiner Meinung nach zu kurz und führt zu keinem realitätsnahen Bild. Für ihn ist es entscheidend, ob Personen aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit oder wegen ihres bereits vorhandenen Kapitals über ökonomische Macht verfügen. (vgl. Elias 2006i, S. 311)

Die Arbeiterschaft und die Unternehmer stehen sich zwar gegenüber und kämpfen um Macht und Einfluss, sind aber gleichzeitig voneinander abhängig. Die eine Klasse kann ohne die andere Klasse nicht existieren. Was sich im 19. Jahrhundert speziell für diese Gruppen änderte, ist die zunehmende Übernahme von Machtpositionen, in europäischen (und anderen, Anm. I. H.) Gesellschaften. Eine derart machtvolle Stellung hatten Kaufleute in der Vergangenheit äußerst selten inne, sie mussten sich stets Priestern und vor allem Adligen unterordnen. (vgl. Elias 2006m, S. 313-314)

„Aber die Frage, welche Strukturwandlungen menschlicher Gesellschaften darin zum Ausdruck kommen, daß in den meisten Staatsgesellschaften die mächtigsten und ranghöchsten Establishments für sehr lange Zeit zunächst von Menschen mit dem Sozialcharakter von Priestern und Kriegern und deren Derivaten gebildet wurden und dann erst in jüngster Zeit von Vertretern der beiden oft antagonistischen und zugleich interdependenten Klassen ökonomischer Spezialisten, wird allzu selten gestellt und erforscht“ (Elias 2006h, S. 400).

Es geht Elias demnach nicht um eine reine *Deskription* von *Vorgängen*, sondern um eine *Analyse* der *Zusammenhänge*. Seine Betrachtungsweise ist auf langfristige gesellschaftliche Wandlungen ausgelegt. Er bietet einen Erklärungsansatz, wie gesellschaftlicher Wandel mit seinen Machtverschiebungen funktioniert, welches die Bedingungen dafür sind und weshalb Konflikte entstehen. Eine Kernfrage, die sich aus Elias' Klassenverständnis ergibt, sucht nach den Ursachen, weshalb es die ökonomischen Spezialisten sind, die heute so viel gesellschaftliche Macht haben. Er geht über Marx hinaus, indem er sich auf die Makroebene begibt und die Frage stellt, „ob und wie man eine Beilegung zwischenstaatlicher Konflikte unter Ausschluß von Mord und Totschlag, also auch ohne Hegemonie einer einzelnen Staatengruppe, erreichen kann“ (Elias 2006f, S. 235). In diesem Zusammenhang verweist er auf ein höheres Ziel:

„Das große Ziel, auf das es von nun an in erster Reihe hinzuarbeiten gilt, das Ziel der Hoffnung, ist eine kriegslose Weltgesellschaft, innerhalb deren sich die nationalen



Ungleichheiten des Lebensstandards allmählich verringern können, nicht durch Verarmung der reicheren, sondern durch wachsenden Wohlstand der ärmeren Länder. Friedlosigkeit und Gruppengewalt, Kriege und Revolutionen eingeschlossen, erzeugen und verlängern die Armut“ (Elias 2006f, S. 235).

Mit dieser (für Elias sehr ungewöhnlich) deutlichen und sogar politischen Aussage stellt er sich gegen Marx und andere sozialistische Bestrebungen, ebenso wie gegen Idealisten, die einen unrealistisch schnellen Wandel der gesellschaftlichen Bedingungen einfordern. Gleichzeitig wird an dieser Stelle erneut Elias' makrotheoretisches Interesse deutlich. Sein Ziel ist zwar durchaus das Wohl von Individuen, gleichzeitig wünscht er sich eine weltweite Veränderung und zeigt damit sein unbeirrbares Festhalten an der Idee der zunehmenden Gewaltlosigkeit, die einen zentralen Kern seiner Zivilisationstheorie darstellt.

### **2.2.2. Bourdieus Klassenbegriff**

Während Marx hauptsächlich von zwei Klassen spricht, die sich konträr gegenüber stehen, verwendet Bourdieu den Klassenbegriff eher im allgemeineren Sinne einer Klassifizierung (vgl. Rehbein et al. 2009, S. 141). Die Klassen sind nicht absolut fixiert, eine gewisse Wahl bleibt den Klassifizierten.

„Eine soziale Klasse ist definiert weder durch ein Merkmal (nicht einmal das am stärksten determinierende wie Umfang und Struktur des Kapitals), noch durch eine Summe von Merkmalen (Geschlecht, Alter, soziale und ethnische Herkunft – z. B. Anteil von Weißen und Schwarzen, von Einheimischen und Immigranten, etc.- Einkommen, Ausbildungsniveau, etc.), noch auch durch eine Kette von Merkmalen, welche von einem Hauptmerkmal (der Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse) kausal abgeleitet sind. Eine soziale Klasse ist vielmehr definiert durch die Struktur der Beziehungen zwischen allen relevanten Merkmalen, die jeder derselben wie den Wirkungen, welche sie auf die Praxisformen ausübt, ihren spezifischen Wert verleiht“ (Bourdieu 1982, S. 182).

Allein die berufliche Stellung schafft keine Klasse. Bourdieu nennt dies die „Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse“ (Bourdieu 1982, S. 176). Sekundäre Merkmale wie Geschlecht, geographische Verteilung und viele weitere Merkmale spielen ebenfalls eine Rolle. Unter dem Deckmantel der „Bildungsvoraussetzung“ kann eine Selektion stehen, die nicht unbedingt nach dem Können des Stellenbewerbers geht, sondern

vielmehr nach seiner Herkunft. (vgl. Bourdieu 1982, S. 176-178) In Anlehnung an Bourdieu könnte folgendes Credo für manche Arbeitgeber formuliert werden: ‚Nur wer aus der Schicht xy stammt, hat auch das Diplom z – also nehme ich z als Voraussetzung für die Einstellung‘. Eine „Klasse“ wird nach Bourdieu folglich aus den Personen gebildet, die im Raum eine ähnliche Stellung einnehmen und ähnliche Verhaltensstandards und Interessen aufweisen. Sie werden innerhalb seiner Theorie zusammengefasst. Personen, die aus sich nahe stehenden Klassen stammen, können unter Umständen auch real eine Gruppe bilden, beispielsweise in Vereinen, Gewerkschaften oder Ähnlichem (vgl. Bourdieu 1991, S. 12-13).

„Zwar ist die Chance des – realen oder nominellen – Zusammenschlusses eines Ensembles von Akteuren durch einen Delegierten um so größer, je näher im Raum sich diese stehen und einer je kleineren, damit homogener konstruierten Klasse sie zugehören; dennoch ist die Annäherung der Nächsten niemals *zwingend notwendig* (direkte Konkurrenz kann als entsprechendes Hemmnis wirken) – wie auch die Annäherung der Fernsten niemals *unmöglich*“ (Bourdieu 1991, S. 13; Hervorh. i. O.).

Bourdieu fasst Personen zu einer Klasse zusammen, die sich nicht persönlich kennen und die in keiner Interaktion zueinander stehen. Deshalb ist die Klasseneinteilung künstlich und nicht real existent. Sie dient allein seiner wissenschaftlichen Analyse.

Bourdieu teilt die Klassen in *herrschende Klassen* und *beherrschte Klassen* ein. Ein wichtiges Merkmal für die Klassifizierung scheint demnach das Machtpotenzial zu sein. Macht ist für ihn allerdings kein alleiniges Merkmal für die Zugehörigkeit zu einer Klasse, denn Macht betrachtet er als *Metafeld*, das über der Gesamtgesellschaft steht. Innerhalb der herrschenden Klasse, dem Bürgertum, sieht er eine dominierende Gruppe, die eher über mehr ökonomisches Kapital verfügt, während die dominierte Gruppe innerhalb der herrschenden Klasse eher über mehr kulturelles Kapital verfügt. Für seine Auffassung von Klassen berücksichtigt er folglich zunächst das Gesamtkapital, das zur Verfügung steht. Diejenigen, die über eine große Menge an ökonomischem, kulturellem und sozialem Kapital verfügen, machen die dominierende Gruppe aus. Macht und Dominanz sind also von Kapital abhängig, sowohl von der Quantität als auch von der Kapitalstruktur. (vgl. Rehbein et al. 2009, S. 142) Neben dem herrschenden Bürgertum sieht Bourdieu, grob eingeteilt, noch zwei weitere Klassen, wie Rehbein festhält:

„Das Kleinbürgertum ist eine beherrschte Klasse, hebt sich aber in den Existenzbedingungen passiv und in seinem Lebensstil aktiv vom Proletariat ab, dessen Möglichkeiten in jeder Hinsicht auf ein Minimum beschränkt sind“ (Rehbein et al. 2009, S. 142).

Mit Existenzbedingungen bezeichnet Rehbein die äußeren Umstände, die eine Person nur sehr bedingt verändern kann. Sie wirken auf die Person ein und bestimmen deren Klassifizierung mit. Aktiv hebt sich eine Klasse durch Abgrenzung im Handeln ab, also mit allem, was ihren Lebensstil ausmacht. Da diese Zusammenhänge komplex sind, lehnt Bourdieu eine Klassifizierung aufgrund einiger weniger Faktoren ab.

„Statt den statistischen Verfahren die Lösung eines Problems abzuverlangen, das diese doch immer nur verlagern können, sollte man auch hier durch Analyse der Teilungen und Abweichungen innerhalb der durch eine Hauptvariable gebildeten Klasse, welche auf die Wirkung sekundärer Variablen (Geschlecht, Alter, etc.) zurückgehen, zu erforschen suchen, was in die Realdefinition der Klasse eingeht, ohne in ihrer Nominaldefinition – zusammengefaßt in dem Begriff, der sie bezeichnen soll – bewußt berücksichtigt zu werden und folglich auch nicht in der Interpretation der Zusammenhänge, in die man sie einfügt“ (Bourdieu 1982, S. 178).

Bourdieu fordert dazu auf, die Klassen weiter auszudifferenzieren und dabei nicht nur eine Hauptvariable zu berücksichtigen, auf der die Klasse fußen soll. Wichtig ist ihm hier die Berücksichtigung der sekundären Variablen, d. h. Alter, Geschlecht und anderer Faktoren, die für statistische Abweichungen sorgen können. Das Ergebnis soll dann eine Umbenennung der Klassen sein, und so führen die neu herausgearbeiteten Unterschiede in der Realdefinition tatsächlich zu einer Änderung des Namens, also der Nominaldefinition. Damit lässt sich dann auch erklären, weshalb Bourdieus Interpretation des Klassenbegriffs von der von Marx abweicht.

### **2.2.3. Vergleich**

Für Marx zählten vor allem die beiden konträren Klassen der Kapitalisten und der Arbeiter. Diesen Klassenbegriff nutzte er für seine Prognosen für einen Gesellschaftswandel und für seine normativen Aufforderungen zum Umsturz der bestehenden Strukturen. (vgl. Geißler und Weber-Menges 2008, S. 137-138) Sowohl für Bourdieu als auch für Elias existieren Klassen nicht tatsächlich als eine homogene

Gruppe, geschweige denn im Sinne einer Klasse als ‚handelndem Akteur‘. Klassifizierungen werden aufgrund von Gemeinsamkeiten geschaffen, mit dem Zweck die Machtstrukturen und sozialen Ungleichheiten von Gesellschaften aufzudecken.

Im Gegensatz zu Bourdieu spricht Elias hauptsächlich von zwei Klassen. Diese richten sich aber nicht nur nach dem ökonomischen Kapital, über das Personen verfügen, sondern auch nach ihrem Machtpotenzial. Wie bereits erwähnt nennt Elias die herrschenden Senatoren in Rom eine Senatorenklasse, die politische Macht und ökonomischen Reichtum besaß (vgl. Elias 2006j, S. 166-167). Elias übernimmt die Einteilungen in Klassen von Marx, er hinterfragt dabei einzelne Elemente, wie beispielsweise seine Anmerkung, die Verfügungsgewalt über Lebensmittel stelle ebenfalls eine Art von ökonomischem Handeln dar (s. Kapitel 2.2.1). Elias hinterfragt aber nicht Marx' Art der Einteilung der Gesellschaft in Klassen. Bourdieu hingegen geht von mehreren Klassen aus. Er weigert sich, eine Klassifizierung lediglich aufgrund einzelner Merkmale vorzunehmen. Ihm ist die Struktur hinter den vielfältigen Zusammenhängen wichtiger.

Elias merkt an, es wäre nötig zu untersuchen, weshalb die ökonomisch professionell Arbeitenden seit dem 19. Jahrhundert die herrschende Klasse ausmachten. In diesem Punkt überschneiden sich die Interessen von Elias und Bourdieu. Genau dies ist es, was auch Bourdieu erforscht, wenn er nach den Gründen für die Macht der herrschenden Klassen sucht, die die verbindenden Strukturen zwischen den verschiedenen Wirkungsfaktoren ausmachen.

Folgender Unterschied könnte genannt werden: Elias hinterfragt den Begriff der Klasse dahingehend, welche Personengruppen aus welchen Gründen eine herrschende Klasse bilden. Bourdieu untersucht dagegen detaillierter, wie sich die unterschiedlichen Klassen über ihren Lebensstil voneinander aktiv abgrenzen. Dies spielt bei Elias ebenfalls eine Rolle, aber er untersucht vorrangig die Entwicklung der Abgrenzungsmethoden, und wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte hinweg verändern.

Gerade wenn es um den Klassenbegriff geht, können die Auffassungen von Bourdieu und Elias nicht scharf voneinander getrennt werden. Der Begriff der Klasse ist für ihre Theorien zwar wichtig, scheint aber eher ein Ausgangspunkt für Untersuchungen und Fragen darzustellen als eine Erklärung oder ein ‚Werkzeug‘ für Erklärungen. Mit seiner Gesellschaftskritik und seinem normativen Anspruch steht Bourdieu näher als Elias an

Marx. Elias hält sich mit dem Formulieren von Idealen und Kritik eher zurück, während Bourdieu durchaus wertende und damit normative Aussagen trifft.

Ein weiterer Unterschied zwischen Elias und Bourdieu hinsichtlich des Klassenbegriffs ist die langfristige Betrachtung der Entwicklung der Klassen. Elias betrachtet einen längeren Zeitraum, woraus sich eine Kernfrage ergibt: Er hält es für bedeutend zu erforschen, weshalb nicht immer die Klasse der Unternehmer eine derart zentrale Rolle innerhalb der Machtstruktur einer Gesellschaft spielt (vgl. Elias 2006m, S. 311-312). Daraus schließt er auf Wandlungen von gesellschaftlichen Strukturen. Im Idealfall wären ihm zufolge aus diesen Analysen Möglichkeiten ableitbar, wie Kriege verhindert werden könnten. Bourdieus Hauptinteresse in Bezug auf die Klassen ist ein ganz anderes. Ihn treiben die sozialen Ungleichheiten an, die er für nicht gerechtfertigt hält.

## **2.3. Etablierte und Distinktion von Außenseitern**

Bisher wurden die Klassifizierungen von Bourdieu und Elias dargestellt. Das Kernelement ihrer Untersuchungen zu Personengruppen wurde bisher nur angedeutet. Für Elias und Bourdieu ist das Verstehen von Abgrenzungsmechanismen elementar, denn in ihnen finden Theorien zu Macht, sozialer Ungleichheit und Habitus ihren gemeinsamen Nenner. Diese drei Themengebiete sind die zentralen Untersuchungsgegenstände der beiden Gesellschaftswissenschaftler. Elias bleibt auch hier seiner Denkweise und Untersuchungsmethode treu, indem er zunächst die Ereignisse und Entwicklungen betrachtet, die etliche Jahrhunderte zurück liegen. Darüber hinaus untersuchte er mit John L. Scotson in einer Gemeindestudie das Verhalten verschiedener Gruppen zueinander. Diese drei Gruppen gehörten alle der Arbeiterschicht an und unterschieden sich lediglich durch ihre Verweildauer im Ort. Die Hinzugezogenen machten dabei die Außenseitergruppe aus.

Bourdieu und Elias betrachten häufig die Mittelschicht, denn sie spielt eine bedeutende und machtvolle Rolle innerhalb ihrer Gesellschaft. Wie diese Legitimation erfolgt und wie sich die Machtverhältnisse reproduzieren, ist von großem Interesse für beide Sozialwissenschaftler. Eine Schlüsselfunktion nehmen dabei die Mechanismen ein, die für eine Abgrenzung einer Gruppe von einer anderen Gruppe sorgen. Wie groß die Ähnlichkeiten dieser Mechanismen sind, die sie mit den von Bourdieu beschriebenen Distinktionsmerkmalen teilen, soll im Folgenden geklärt werden.

### **2.3.1. *Elias: Etablierte und Außenseiter***

Für Elias sind die Etablierten-Außenseiter-Beziehungen ein sehr zentrales Thema, da sich dort die Machtdifferenzen und Machtunterschiede abzeichnen und die Funktionsweisen von Macht deutlich werden. Elias geht von einer Vergleichbarkeit der Strukturen auf mikro-, meso- und auf gesamtgesellschaftlicher Ebene aus.

Wie in vorherigen Kapiteln bereits deutlich wurde, ist für Elias eine geschichtliche Betrachtung von Gesellschaften stets wichtig. Dies trifft auch auf die Betrachtung von Etablierten-Außenseitergruppen zu, wobei er hier mit der Geschichtlichkeit vor allem die Psychologie verbindet.

„Gerade weil der Psychologe schlechterdings ungeschichtlich denkt, weil er an die psychischen Strukturen der heutigen Menschen herangeht, als ob sie etwas Ungewordenes und Unveränderliches wären, kann der Historiker mit seinen Forschungsergebnissen im allgemeinen wenig anfangen. Und gerade weil der Historiker, bemüht um das, was er Fakten nennt, psychologischen Problemen nach Möglichkeit zu entgehen sucht, hat er seinerseits dem Psychologen wenig zu sagen“ (Elias 1997c, S. 396).

Diese Aussage begründet erneut Elias' Anspruch auf möglichst große Vielfalt der beteiligten Wissenschaften, wenn es um die Untersuchung und Analyse von menschlichem Zusammenleben geht. Mit der Psychologie, speziell der Psychoanalyse, verbindet Elias das Interesse an den Motiven von Handlungen und das Interesse am ‚Seelenleben‘, seine Art der Analyse und die Aufteilung der Psyche nach Freud in ‚Ich‘, ‚Es‘ und ‚Über-Ich‘. Diese psychologischen Ansätze verbunden mit einem geschichtswissenschaftlichen Ansatz ergibt Elias' Anspruch an die Herangehensweise.

Elias untersucht verschiedene Manierenbücher aus unterschiedlichen Jahrhunderten und arbeitet eine Entwicklung in den Vorschriften heraus. Dabei müssen sich zunächst die mächtärmeren Personenkreise einschränken. Als Beispiel nennt Elias das Schnäuzen. Aus den Manierenbüchern, die er für die Entwicklung seiner Zivilisationstheorie verwendete, entnimmt er Folgendes: Bis in die Zeit von Ludwig XIV (1638-1715) sollten sich Adlige lediglich vom Tisch wegrehen, wenn sie auf den Boden schnäuzten, deren Bedienstete aber sollten ein Tuch verwenden, statt den Boden zu beschmutzen (vgl. Elias 1997b, S. 293-295).

Die *Machtreicheren* können das Verhalten der *Machtärmeren* bestimmen, wie sich an diesem Beispiel erkennen lässt. Sie können ihnen strengere Regeln aufzwingen als die, an die sie sich selbst halten. In stärker differenzierten Gesellschaften ändert sich diese Einseitigkeit. Das Verhalten der Machtärmeren beeinflusst ebenfalls das Verhalten der mächtigeren Personen.

„Auch hier, wie bei den Umgangsformen, gibt es eine Art von Doppelbewegung: Verhöflichung bürgerlicher Menschen, Verbürgerlichung höfischer Menschen. Oder um es genauer zu sagen: bürgerliche werden durch das Verhalten höfischer Menschen, höfische durch das Verhalten bürgerlicher Menschen beeinflusst. Die Beeinflussung von unten nach oben ist im 17. Jahrhundert in Frankreich gewiß sehr viel schwächer als im 18. Der

Reichtum bürgerlicher Spitzenschichten zwingt oben zum Wettbewerb“ (Elias 1997b, S. 239).

Laut Elias haben demzufolge auch die Machtärmeren einen Einfluss auf das Verhalten der Machtreicheren. Der Wettbewerb um Distinktion (wie Bourdieu es nennen würde) beginnt. Es stellt sich die Frage, warum die höheren Schichten ihr Verhalten verhältnismäßig plötzlich von den sozial niedriger stehenden beeinflussen lassen (müssen).

Differenziert sich eine Gesellschaft weiter aus, werden die so genannten Interdependenzketten länger, die Verflechtungen und Abhängigkeiten nehmen zu. Wegen diesen (wirtschaftlichen) Verflechtungen werden höhere Schichten zunehmend abhängiger von niedrigeren Schichten. Deshalb müssen sie sich stärker von ihnen abgrenzen, um als eigenständige Gruppe mit Vormachtanspruch bestehen zu bleiben. Diese Abgrenzung geschieht über das Verhalten, das belohnt oder sanktioniert wird. Das Peinlichkeitsempfinden nimmt zu und es entwickelt sich ein Schamgefühl gegenüber sozial niedriger stehenden Personen. (vgl. Elias 1997b, S. 278)

Ein weiterer Grund für eine stärkere Abgrenzung der unterschiedlichen Gruppen ist der äußere Druck.

„Die deutschen Gebiete sind z. T. schon vor dem Dreißigjährigen Krieg, ganz stark aber danach, von allen Seiten beengt, und auf fast allen äußeren Grenzen liegt ein starker Druck. Dementsprechend ist auch im Innern bei den verschiedenen, sozialen Gruppen der Kampf um die engen Chancen, um die Selbstbehauptung und damit die Tendenz, sich zu unterscheiden und gegeneinander abzuschließen, im allgemeinen größer als in den expandierenden westlichen Ländern“ (Elias 1997b, S. 113-114).

Es besteht also nicht mehr die Möglichkeit mit Hilfe von Kriegen oder Feldzügen das Territorium und damit die Geltung zu erweitern, seit die Gebiete in Europa verteilt sind. Deshalb nimmt die Kampfbereitschaft innerhalb der Gesellschaft zu. Wenn sich die sozialen Grenzen zunehmend verfestigen und ein Auf- und Absteigen erschwert wird, beginnt der Kampf um die Positionen.

Die innergesellschaftlichen Dynamiken kommen in Gang. Gesellschaften verschließen sich und öffnen sich – seit Jahrhunderten. Im 12. und 13. Jahrhundert steigt der innere Druck der Herrschaftsgebiete zunehmend an. Die Kriegerbevölkerung wächst, doch die



Anzahl an Ländereien nicht mehr. Im „Heiligen Land“ sind die Eroberungsmöglichkeiten ausgereizt. Die Grenzen zwischen den Ständen werden immer undurchlässiger. Abgrenzungskämpfe und Abgrenzungsbestrebungen treten deutlicher hervor. Die ursprünglichen Beamtentitel werden zu vererbbaaren Titeln. (vgl. Elias 1997c, S. 85-86) „Jeder hält, was er hat. Er läßt sich von oben nichts mehr entreißen. Und es kann von unten niemand mehr hinein. Das Land ist verteilt“. (Elias 1997c, S. 86)

Elias beobachtet 1936 ein Verschließen der deutschen Gesellschaft<sup>11</sup>:

„Wir selbst stehen mitten in einer solchen Transformation, modifiziert durch die besondere Elastizität der industriellen Gesellschaft, durch die Möglichkeit, beim Abschluß eines Sektors neue Chancen in einem anderen zu eröffnen, und durch den verschiedenen Entwicklungsstand der interdependenten Gebiete“ (Elias 1997c, S. 86-87).

Er bezog sich dabei auf die zunehmend festeren Grenzen innerhalb der deutschen Gesellschaft. Wenn sich die Gruppen stärker voneinander abgrenzen, dann wird innerhalb einer Gruppe mehr Wert auf einen bestimmten Verhaltenskanon gelegt. Damit wird es für Gruppenfremde schwierig, sich in die Gruppe zu integrieren. Die Mitglieder der Gruppe unterwerfen sich diesem Kanon, der für keine andere Gruppe gültig ist, denn die Belohnung dafür ist die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe. Die Zugehörigkeit wird für die Personen als wertvoll angesehen. Diese Werthaftigkeit nennt Elias „Lustprämie“, denn die Gruppe hält sich selbst für höherwertig im Vergleich zu anderen Gruppen und bereits der Verkehr mit Mitgliedern einer anderen, als minderwertig betrachteten Gruppe, wird bereits als negativ gewertet und geahndet. (vgl. Elias 2008, S. 18)

Die mächtigere Gruppe zeichnet sich unter anderem durch die Möglichkeit aus, die weniger mächtige Gruppe beschimpfen zu können. Die Beschimpfung wird dabei erst durch das Annehmen als Beschimpfung zu einer solchen. Daraus schließt Elias auf eine Verankerung der eigenen Minderwertigkeit im Selbstbild der Machtschwächeren: (vgl. Elias 2008, S. 19)

„Die Ausdrücke an sich, die Etablierte als Mittel der Stigmatisierung benutzen, können je nach der sozialen Eigenart und Tradition der betreffenden Gruppen variieren. In vielen

---

<sup>11</sup> Bereits 1936 war zumindest der erste Band von *Über den Prozeß der Zivilisation* abgeschlossen. Dennoch dauerte es bis 1938, bis erste gedruckte Exemplare verlegt wurden. Kurz vor Ausbruch des Krieges erhielt der Verlag zum Falken das Manuskript des zweiten Bandes und so erschien das Werk erst 1939, in zwei Bänden (Schöttker 1996, S. 61–62).

Fällen sind sie außerhalb des speziellen Kontextes, in dem sie gebracht werden, ziemlich bedeutungslos; und doch können sie die Außenseiter tief verletzen, weil die Etabliertengruppen gewöhnlich einen Verbündeten in einer inneren Stimme der Unterlegenen selbst haben. Oft klingen in den bloßen Namen für Gruppen, die sich in einer Außenseiterposition befinden, Untertöne der Minderwertigkeit und Schande mit – auch für die Ohren von deren eigenen Mitgliedern“ (Elias 2008, S. 19).

Vermeintlich gegensätzliche Pole sind nach Elias fest miteinander verbunden, selbst wenn es um Beschimpfungen und Abwertung geht. Würde die machtärmere Gruppe eine Beschimpfung nicht als solche annehmen, wäre die Macht der mächtigeren Gruppe in diesem Punkt gemindert. Die Abhängigkeit besteht deshalb auf beiden Seiten und die Etablierten und die Außenseiter können nicht voneinander getrennt untersucht werden. Dabei kommt die Frage auf, weshalb die Machtärmeren nicht versuchen, sich aus dieser Figuration zu befreien. Personen, die kein Teil der Etablierten-Figuration sind, können sich ihr gegenüber trotzdem gleichwertig fühlen oder sogar überlegen. Sie können sich allerdings ihrer Anziehung nicht entziehen. Obwohl sie sich durchaus erniedrigt und ausgegrenzt fühlen und auch so behandelt werden, erachten sie die Anerkennung der Etablierten als etwas Erstrebenswertes. Hier entsteht ein starker Widerspruch: Die Machtärmeren erkennen die Fehler und Schwächen der Machtreicheren, bewundern und verachten sie zugleich und bemühen sich um deren Anerkennung. Dieser Wunsch kann zu einem übergeordneten Ziel werden, solange die Macht der Etablierten auf die Außenseiter wirkt. (vgl. Elias 2005a, S. 46-47)

Anhand von Elias' Untersuchung zu *Mozart* lässt sich dies zeigen: Er fühlte sich der Wiener Gesellschaft zwar in seiner Musikalität überlegen, konnte es aber dennoch nicht verkraften, dort nicht die Anerkennung erhalten zu haben, die ihm seiner Meinung nach zugestanden hätte. Mozart schaffte es zeit seines Lebens nicht, sich aus diesem Dilemma zu befreien. (vgl. Elias 2005a, S. 47)

In der mit John L. Scotson erstellten Studie zu den Etablierten- und Außenseiterfigurationen beobachtete Elias das Verhalten von Alteingesessenen gegenüber Hinzugezogenen. Beide Gruppen unterschieden sich kaum in ihrem gesellschaftlichen Status. Die Alteingesessenen werteten die Hinzugezogenen aber ab, und eine strikte Trennung der beiden Ortsteile blieb über Jahre hinweg bestehen. In diesem Buch wird der Besonderheit nachgegangen, warum sich Gruppen erheblich

voneinander abgrenzen, obwohl sie sich in ihren Merkmalen bezüglich Einkommen und Bildung stark ähneln. Der Zusammenhalt (die Kohäsion) und die Integration einer Gruppe treten umso stärker hervor und gewinnen umso mehr an Bedeutung, je ähnlicher sich die Gruppen in ihrem Aufbau sind. Elias spricht hierbei von den Kohäsionsdifferentialen aus denen die Machtdifferentiale entstehen. (vgl. Elias 2008, S. 16)

„In Winston Parva stellte sich dieses Problem mit besonderer Schärfe, weil die meisten gängigen Erklärungen für Machtdifferentiale – soziale Klasse, Nationalität, ethnische Herkunft, Religion oder Bildungsniveau – hier versagten. Die beiden betroffenen Gruppen unterschieden sich in der Tat nur durch ihre Wohndauer am Platz. Soziologisch hieß das vor allem, daß der jeweilige Grad ihrer Kohäsion sehr verschieden war: die eine Gruppe war eng integriert, die andere nicht. Kohäsions- und Integrationsdifferentialen als Aspekte von Machtdifferentialen haben bisher wohl nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die sie verdienen“ (Elias 2008, S. 15-16).

Die Ortsansässigen bildeten demzufolge die höher integrierte Gruppe mit einer stärkeren Kohäsion als die Zugezogenen. Deshalb bildeten sie die Etabliertengruppe und konnten diese Position mit Hilfe von verschiedenen Techniken, Verhaltensweisen und Mechanismen auch erhalten. Diese Strukturen untersuchte Elias gemeinsam mit Scotson in Winston Parva.

„Man benötigte, mit einem Wort, zunächst eine gewisse Distanz, eine Distanzierung von beiden Seiten. Das Problem, um das es ging, war nicht, welche Seite recht hatte und welche nicht; das Problem war vielmehr, welche Struktureigentümlichkeiten der sich entwickelnden Gemeinde von Winston Parva zwei Gruppen so aneinander band, daß die Mitglieder der ersten das Bedürfnis und die Machtmittel hatten, die der zweiten insgesamt mit einer gehörigen Portion Verachtung als einen im Vergleich zu ihnen roheren und daher minderwertigen Menschenschlag zu behandeln“ (Elias 2008, S. 15).

Über die Machtmittel, mit denen eine Gruppe ihre Macht gegenüber der anderen sicherte, wurde bereits berichtet. Elias führt an dieser Stelle das Bedürfnis nach Verachtung der anderen als untersuchenswerten Punkt ein. Dies weist erneut auf den psychologischen Anteil in Elias' Herangehensweise hin.

Wie es möglich ist, eine andere Gruppe als minderwertig anzusehen, ist nachvollziehbar, wie es aber möglich ist, diese auch dauerhaft (ohne tatsächliche Gegenwehr) so zu behandeln, ist nicht selbstverständlich und mit einem großen Machtpotenzial verbunden.

„Dank ihres größeren Kohäsionspotentials und dessen Aktivierung durch soziale Kontrolle brachten die Alteinwohner es fertig, die Ämter in lokalen Einrichtungen wie Stadtbezirksrat, Kirchen oder Clubs für ihresgleichen zu reservieren und Menschen aus dem jüngeren Ortsteil, die eine locker gefügte Gruppe bildeten, strikt von ihnen fernzuhalten“ (Elias 2008, S. 11-12).

Auf diese Weise waren machtbringende Positionen in der Politik und in zentralen, soziale Zusammengehörigkeit stiftenden Einrichtungen wie Clubs und der Kirche für die Neuankömmlinge versperrt. Sie hatten keine Möglichkeit, an Macht zu gelangen. Diese Geschlossenheit der gesellschaftlichen Aufstiegsmöglichkeiten variiert, wie bereits erwähnt. Elias untersucht die Durchlässigkeit von Gesellschaften und bietet eine mögliche Erklärung für dieses Phänomen an.

Wie vor Jahrhunderten galt, so gilt noch heute: Wenn eine Gesellschaft genügend Expansionsmöglichkeiten besitzt, sei es durch Landgewinn oder in wirtschaftlicher Hinsicht, dann werden die Schichten der Gesellschaft durchlässiger. Aufstiege sind leichter möglich. Wenn aber eine Expansion nicht (mehr) möglich ist, dann verschließen sich die einzelnen Gruppen. Aus *verliehenen* Rängen und Titeln werden schließlich *vererbte* Titel. Diesen Prozess beobachtet Elias sowohl in agrarischen Gesellschaften als auch in kapitalistischen Gesellschaften. Allerdings ist die Entwicklung nicht identisch. (vgl. Elias 1997c, S. 86-87). „Im einzelnen allerdings verlaufen die Prozesse in einer vorwiegend naturalwirtschaftlichen anders als in einer geldwirtschaftlichen Gesellschaft, wenn auch nicht weniger strikt“ (Elias 1997c, S. 86-87). Während in naturalwirtschaftlichen Gesellschaften Titel vererbt werden, so ist dies in geldwirtschaftlichen Gesellschaften nicht der Fall; in jenen greifen aber dennoch ähnlich strikte Abgrenzungsmechanismen um die Vormachtstellung zu gewährleisten.

### **2.3.2. Bourdieu: Distinktion**

Für Bourdieu spielen diese Abgrenzungsmechanismen zwischen machtreicheren und machtärmeren Personen ebenfalls eine große Rolle. Er fasst dies unter dem Begriff der *Distinktion* zusammen. Diese findet bei ihm über die Seltenheit der Eigenschaften statt. Wenn bestimmte Verhaltensweisen allzu weit verbreitet sind, verfällt ihr Nutzen als Distinktionsmerkmal und damit ihr Wert. (vgl. Koller 2009, S. 76-77)

Mit Hilfe von symbolischen Strategien wird Distinktion betrieben: „Die symbolischen Strategien, mit denen die Akteure ihre Auffassung von der Gliederung der sozialen Welt und ihrer Stellung darin aufzuzwingen suchen, bewegen sich [...] zwischen den zwei Extremen“ (Bourdieu 1991, S. 23). Die zwei Extreme, von denen Bourdieu hier spricht, sind folgende: einerseits die Beleidigung und die Beschimpfung, wobei jeder der beschimpft und beleidigt auch damit rechnen muss, beschimpft und beleidigt zu werden. Die Person, die beschimpft und beleidigt, muss eine bestimmte Stellung besitzen, damit ihre Beschimpfungen Wirkung zeigen können. Wenn sie nicht die dafür nötige Autorität besitzt, sei es als Person selbst oder als Vertreterin einer Institution, dann bleibt die Beschimpfung unwirksam. Das zweite Extrem ist die Autorität, die durch eine Position oder einen Titel gegeben ist. Personen, die offiziell und zumeist auch öffentlich anerkannt sind, bewegen sich in einem Schutzraum, in dem sie nicht angegriffen werden (können). Beispielsweise kann ein anerkannter Kritiker in einer Zeitung seine Meinung kundtun, die dann als ‚common sense‘ oder als Richtlinie angenommen wird. (vgl. Bourdieu 1991, S. 23-24)

Diese Machtposition drückt sich über Titel wie Adels-, Bildungs-, Berufstitel (Festangestellter, Aushilfe usw.) aus und ist damit nicht nur gesellschaftlich, sondern sogar juristisch verbürgt. So werden Hürden geschaffen, die einen inflationären Wertverlust verhindern sollen. Berufstitel sind allerdings teilweise nur schwer vom Bildungstitel zu trennen und beide spielen eine bedeutende Rolle bei der Verteilung von Geld. Die gleiche Arbeit wird oftmals unterschiedlich gut bezahlt, je nachdem welchen Titel der Arbeitende trägt. Es werden nicht allein die tatsächlichen Fähigkeiten überprüft und dann belohnt oder sanktioniert, sondern es wird ein Vorschuss gewährt, wenn eine Person einen bestimmten Titel vorweisen kann. (vgl. Bourdieu 1991, S. 26-27) Bildung und der Bildungsgrad sind eine Distinktionsgrundlage, die Bourdieu in den *Feinen Unterschieden* untersucht. Das Bildungssystem an sich bietet bereits beste Möglichkeiten für höher gestellte Schichten sich von den nachfolgenden Schichten abzugrenzen und ihren Kindern bestmögliche Chancen zu bieten, nicht ‚überholt‘ zu werden.

Darüber hinaus spielt für Bourdieu eine weitere Trennung und Abgrenzung eine große Rolle. In seinem Buch *Die männliche Herrschaft* untersucht er das Machtverhältnis zwischen Frauen und Männern. Er fragt, wieso Männer seit Jahrhunderten eine Herrschaftsposition einnehmen können, ohne ernsthaft in Frage gestellt und angegriffen

worden zu sein. (vgl. Bourdieu 2005, S. 10-13) Er betrachtet das Thema dabei auch von einer anderen Seite, nämlich, wie die *Männer* in dieses Spiel gezwungen werden (vgl. Bourdieu 2005, S. 90-91). Es kann sich nur wenig ändern, so schlussfolgert er, denn eine Frau wird bereits in diese Außenseiterposition hineingeboren und zu ihrem unterlegenen Verhalten hin erzogen. (vgl. Bourdieu 2005, S. 157-160)

Wie die Distinktion funktioniert, wird im Folgenden erläutert. Für Bourdieu ist Geschmack etwas Erlerntes. Kinder aus „Kunstkenner-Familien“ haben den Code bereits in ihrer Familie gelernt und wenden ihn unbewusst an. Deshalb *erfahren* sie Kunst nicht einfach nur, sondern sie *lesen* sie unbewusst. Wie das Lesen eines Buches, so wird auch das Lesen von Kunst gelernt. Anhand bestimmter Merkmale wird sie kategorisiert, einsortiert und zugeordnet. Sie wird als hochwertig oder minderwertig beurteilt. (vgl. Bourdieu 1982, S. 17-18) Diese Einordnungshilfen arbeiten nicht zwangsläufig bewusst, denn würde das Kunstverstehen bewusst stattfinden, dann könnte es (offiziell) erlernt werden und wäre in der Schule vermittelbar. Damit würde Kunst aber ihren Wert als Distinktionsmerkmal verlieren. Ein Kunstkenner wäre nicht mehr ‚etwas Besseres‘, sondern Kunst wäre objektiv von jedem Menschen beurteilbar. Zu diesem Code, der verwendet wird, gehören das Sortieren des Eindrucks und die Ausdrucksweise, sprich das Vokabular, mit dem der Eindruck sortiert wird. (vgl. Bourdieu 1982, S. 19)

Kunst war nicht immer ein Distinktionsmerkmal. Die Funktion von Kunst hat sich gewandelt. Ursprünglich sollten Menschen (griechische Götter wurden als Menschen dargestellt), Tiere und die Natur möglichst lebensecht dargestellt werden. Das änderte sich, die Kunst selbst wird zur Kunst erhoben. Ein Bild muss keinen Sinn mehr vermitteln, es kommt auf andere Eigenschaften an. Nur wer die Geschichte der Kunst kennt und sie verstehen kann, ist in der Lage, ihren Wert einzuschätzen. (vgl. Bourdieu 1982, S. 18-19) Wer dazu nicht in der Lage ist, dem bleibt sie verschlossen. „Populäre Betrachter“ (Bourdieu 1982, S. 18) neigen dazu, einem Bild einen Sinn abgewinnen zu wollen. Ein Sinn wird aber nur durch ein Normensystem gegeben, das Sinnhaftigkeit erklärt und begründet. „Das Volk“ (Bourdieu 1982, S. 18) erwartet dementsprechend auch eine „sinnvolle“ (Bourdieu 1982, S. 18) Darstellung. Der populäre Betrachter möchte eine konsistente Darstellung. Der intellektuelle Betrachter hingegen achtet verstärkt auf das „Wie“ der Darstellung und lässt sich davon „mitreißen“ (Bourdieu 1982, S. 18-20).

Mit seinem ihm eigenen Humor spitzt Bourdieu diese Tatsache zu: „Die Museen könnten über ihren Eingang schreiben (aber sie brauchen es nicht zu tun, da es sich von selbst versteht): Keiner trete hier ein, der nicht Kunstliebhaber ist“ (Bourdieu 1993a, S. 19). Damit pointiert er seine Annahme, überwiegend diejenigen gingen in ein Museum, die gelernt haben, wie Kunst zu ‚lesen‘ ist. Durch den Museumsbesuch wird ihre Fähigkeit des ‚Lesens‘ weiter gefördert und die Distinktion mit Hilfe von Kunst kann sich weiter fortsetzen. Kinder von Kunstliebhabern erlernen auf diese Weise den ‚richtigen‘ Kunstgeschmack. Da Geschmack etwas Erlerntes ist, ist es eine Illusion, einen ‚natürlichen‘ Geschmack anzunehmen, der nicht einstudiert werden muss, der nicht gelernt werden muss und der nicht schulisch vermittelbar ist. Diese Illusion nennt Bourdieu „das neue Mysterium der unbefleckten Empfängnis“ (Bourdieu 1982, S. 124).

Die Wandlung des Kunstverständnisses wurde bereits kurz erwähnt. Ursprünglich wurden Dinge, Gegenstände, Handlungen, Personen, Götter, Tiere oder ganze Erzählungen abgebildet. In der Kunstbetrachtung der heutigen Zeit geht es nicht mehr darum, möglichst detailgetreu diese Dinge darzustellen, sondern der Fokus richtet sich auf die Kunst an sich, die Kunst wird zur Kunst. Diese Art sich abzuheben und abzugrenzen findet sich in einigen Bereichen mehr. Aus etwas Alltäglichem, aus etwas Nützlichem wird ein „Ding an und für sich“ (Bourdieu 1982, S. 26) konzipiert und somit eine Wertverschiebung vorgenommen. Dinge werden ästhetisiert und erhalten so einen neuen, ja einen höheren Wert. Dies können Kleidung, Einrichtungsgegenstände usw. sein. Am Beispiel Essen zeigt sich dies, denn nicht mehr die Quantität zeugt von einer Überlegenheit gegenüber anderen Kreisen, sondern die Qualität steht im Vordergrund. Darüber hinaus werden Eigenschaften beurteilt, wie das Anrichten der einzelnen Elemente des Essens und vor allem, ob die „Komposition“ stimmt. Dadurch verlagert sich das „Hauptaugenmerk von der Substanz auf die Manier (des Vorzeigens, Auftischens, Essens, usw.) [...], und dies vermittelt über die Intention zur Stilisierung, die der Form und den Formen eine Verleugnung der Funktion abverlangt“ (Bourdieu 1982, S. 26).

„Daß ‚Kunst‘ sich der Intention der Reinigung, Verfeinerung und Sublimation der ‚oberflächlichen‘ Triebe und Primärbedürfnisse als die Wirkungssphäre schlechthin darbietet, ist mehr als offenkundig. Darüber sollte aber nicht in Vergessenheit geraten, daß keine Domäne der Praxis dieser Intention verschlossen ist, daß es keinen Bereich gibt, wo die ‚Stilisierung des Lebens‘, d. h. der Primat der Form über die Funktion, der letzten Endes in die Verleugnung der Funktion mündet, keinen derartigen Einfluß ausübte. Im

Kontext der Sprache ist es der Gegensatz zwischen dem Drauflos-Reden der breiten Schichten der Bevölkerung und der hochgradig zensierten Sprache der bourgeois Kreise, zwischen der expressionistischen Suche nach dem pittoresken Ausdruck oder der effektvollen Wendung und dem Entschluß zu Zurückhaltung und gespielter Einfachheit (griechisch: litotes). Dieselbe gegensätzliche Ökonomie der Mittel findet sich auch im Gebrauch der Körpersprache: dort heftiges Gestikulieren und bewegtes Mienenspiel, hier Bedächtigkeit ‚die langsame Gebärde‘, ‚der langsame Blick‘ des Adels nach Nietzsche, Zurückhaltung und Kaltblütigkeit als Zeichen des höheren Rangs. Kein Bereich, bis hin zu den primären Geschmacksnerven, der nicht nach diesem fundamentalen Gegensatz gegliedert wäre – mit den Antithesen von Quantität und Qualität, Materie und Manier, Substanz und Form“ (Bourdieu 1982, S. 288).

Hier bringt Bourdieu die Distinktionsmerkmale auf einen gemeinsamen Nenner: Je höher die Schicht, desto zurückhaltender der Ausdruck, desto mehr rückt die Handlung an sich in den Fokus. Es kommt nicht mehr nur darauf an, was gesagt wird, sondern auch wie gesprochen wird. Die Anzahl an Gesten nimmt ab, dafür erhalten sie eine ganz eigene Bedeutung. Sie dienen nicht mehr nur dem Unterstreichen des Gesagten, sondern transportieren eine eigene Botschaft.

Kunst eignet sich besonders gut um zu distinguieren. Bourdieu teilt die verschiedenen Arten von Geschmack wie folgt ein: Besitzer des legitimen Geschmacks erkennen die legitimen Werke aufgrund ihrer Herkunftsfamilie. Sie nehmen Geschmack als angeborene Fähigkeit an und fühlen sich deshalb allen anderen Menschen in diesem Punkt überlegen. (vgl. Bourdieu 1982, S. 36-38)

Der mittlere Geschmack bezieht sich auf die minderbewerteten Werke des legitimen Geschmacks. Zuletzt teilt Bourdieu den ‚ungelernten‘ Geschmack als „populären Geschmack“ ein. Diese Personen bevorzugen zum Beispiel die Musik, die als „leichte“ Musik oder entwertete „ernste“ Musik (Bsp. La Traviata) bezeichnet wird. (vgl. Bourdieu 1982, S. 36-38)

Diese Auswahlprozesse aufgrund des sozial erworbenen Geschmacks lassen sich auch in anderen Bereichen finden. So beschreibt Bourdieu in seinen Untersuchungen des Béarn, beispielsweise im *Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bäuerlichen Gesellschaft* die Regeln des Heiratens, die teilweise sogar zugegeben werden können; andere werden nicht eingestanden. Für die Mädchen und jungen Frauen gelten neben



biologischen Merkmalen wie Schönheit und Gesundheit auch soziale Eigenschaften, wie zum Beispiel die Tugendhaftigkeit. Letztere ist es, die unerwünschte Hochzeiten vermeiden kann. Es werden geschickt Neigungen beeinflusst, indem niedriger gestellte Mädchen als „billig“ oder sogar als „Flittchen“ bezeichnet werden. (vgl. Bourdieu 2008a, S. 198)

Bourdieu sieht Frauen als zumeist machtärmere Personengruppe innerhalb ihres jeweiligen Feldes an. Die Anerkennung für ihre Leistungen ist nicht so selbstverständlich gegeben, wie die Anerkennung für Leistungen von Männern. Anders lässt sich die folgende Erkenntnis von Bourdieu nicht erklären. So hält er in den *Feinen Unterschieden* fest: Je größer der Frauenanteil in einem Beruf ist beziehungsweise wird, desto mehr wird er im Prestige abgewertet. (Dies gilt in ähnlichem Maße ebenso für Migranten.) (vgl. Bourdieu 1982, S. 185-186)

Die Arbeit von Frauen gilt als weniger wertvoll und wird dementsprechend auch geringer bezahlt. Wenn diese ‚minderwertigen Arbeiterinnen‘ zu einer Mehrheit werden, so wird daraus nicht auf eine Gleichwertigkeit der Arbeitskraft geschlossen, sondern der Beruf verliert an Prestige in der allgemeinen Wahrnehmung. Beispielsweise wandelte sich das Bild des Lehrers in Deutschland von einer Respektperson hin zu einem negativ geprägten Bild. Gerhard Schröder konnte als Ministerpräsident von Niedersachsen 1996 Lehrer als „faule Säcke“ (Perger 1995) bezeichnen; dabei wusste er einen großen Teil der Bevölkerung hinter sich.

Eine bewusste und böswillige Abwertung, beispielsweise von Frauen, darf aber nicht per se angenommen werden: „Distinktion impliziert nicht notwendig, wie häufig in der Nachfolge von Veblens Theorie der conspicuous consumption unterstellt wird, ein bewußtes Streben nach Distinktion“ (Bourdieu 1991, S. 21). Bourdieu geht folglich von einer großteils unbewusst ablaufenden Distinktion aus, schließlich ist sie ein Teil des Habitus.

### **2.3.3. Vergleich**

Beim Vergleich der beiden Ansätze fällt die Ablehnung auf, die sie gegen eine zu große Nähe zum Untersuchungsgegenstand hegen. Sie mindere die Chance auf eine möglichst

sachliche Beschreibung und Interpretation der Zusammenhänge. (vgl. Elias 2003, S. 20-21; Bourdieu 2005, S. 11)

Um zu einer größeren Distanz zum Untersuchungsgegenstand zu gelangen, wählt Elias den Weg über die historische Betrachtung. Bourdieu versucht dies mittels der Untersuchung der Kabylen, um dann in der Lage zu sein, die ihm näher stehenden Menschen des Béarn und seiner gegenwärtigen französischen Gesellschaft und ihre Abgrenzungsmechanismen untersuchen zu können. Er verzichtet auf eine geschichtliche Langzeitbetrachtung der gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Schichten von Gesellschaften. Das Element der Wandlungen der Distinktionsweisen entgeht ihm dadurch.

Den Vorgang der Abgrenzung nennt Bourdieu Distinktion; Elias gibt ihm keinen Namen, er beschreibt ihn nur ausführlich. Dies lässt Raum für folgende Interpretation zu: Elias betont damit die Untrennbarkeit von Figurationen, denn der eine Teil der Etablierten-Außenseiter-Figuration existiert nicht ohne den anderen Teil. Außenseiter sind keine Außenseiter, wenn es keine Etablierten gibt.

Mit seiner Figurationssoziologie betont Elias die Wechselwirkungen unterschiedlicher Personen(-gruppen) aufeinander. Wenn er eine bestimmte Figuration untersucht, dann findet sich innerhalb dieser immer ein Machtungleichgewicht, das sich dennoch auf eine gewisse Art eingependelt haben kann. Die unterschiedlichen Gruppen, seien es die Etablierten oder die Außenseiter, grenzen sich nur voneinander ab, indem sie ihr Verhalten in Abhängigkeit von der anderen Gruppe steuern. Möglicherweise hat Elias aus diesem Grund keinen Begriff gefunden, der dieses Verhältnis, das aus Abhängigkeit und Abgrenzung zugleich besteht, in seinem Sinne beschreiben kann.

Bei der Untersuchung von Abgrenzungsmechanismen, vor allem von Etablierten gegenüber Außenseitern, beachtet Elias wie so oft psychologische Aspekte. Ungewöhnlich ist aber Bourdieus Aufforderung, die Psychoanalyse und die Soziologie sollten dabei stärker zusammenarbeiten. (vgl. Bourdieu 2001c, S. 212)

Rehberg beschreibt Elias' Herangehensweise an das Thema des Außenseiters als von einem Zentrum ausgehend. Er nennt die höfische Gesellschaft als zentral für Elias' Analysen von Aufstieg und Abstieg von gesellschaftlichen Gruppen. Zu beachten ist hier Rehbergs Hinweis auf Bourdieus Analysen in den *Feinen Unterschieden* (vgl. Rehberg 120

1996, S. 23), da Bourdieu sich explizit auf Elias beruft und dabei ausdrücklich seine Analysen der *Höfischen Gesellschaft* nennt und nicht den Zivilisationsprozess (vgl. Bourdieu 1982, S. 11, 132-3, 357, 769-73).

„Wie Norbert Elias in aller Deutlichkeit aufzeigt, waren die bürgerlichen Intellektuellen Frankreichs sehr viel früher und weitaus umfassender in die Welt des Hofes eingegliedert als die deutschen Vertreter; während im Falle Frankreich die Stilkonventionen und die das Schulsystem wie dessen Produkte beherrschenden Umgangsformen (zumal Beachtung der Sprache und intellektueller Anstand) ihren Ursprung innerhalb der Hofgesellschaft nahmen, formierte sich die deutsche, d. h. speziell die akademische Intelligenz in Opposition zum Hof und dessen aus Frankreich importierten Vorbilder; Gestalt gewann dabei ihre Sicht des ‚Höfisch-Mondänen‘ in der Konfrontation der als seicht und oberflächlich gebrandmarkten ‚Zivilisation‘ mit der durch Ernsthaftigkeit, Wahrhaftigkeit und Tiefe gekennzeichneten ‚Kultur‘. Mithin findet sich die klassische Opposition zwischen Gelehrten und Mondänen auch hier wieder mit identischen Inhalten aber mit umgekehrten Vorzeichen: die Gelehrten vermochten sich in diesem Falle als eigenständige Fraktion nur dadurch zu behaupten, daß sie die eigenen Tugenden und vor allem ihre Art, sie zu praktizieren, zu Lasten der höfischen Tugenden geltend machten. Dessen ungeachtet bleibt die Lage des ‚Pedanten‘ prekär: allzu bereit, die Ideologie von der Angeborenheit des Geschmacks – einzige globale Garantie für seine Auserwähltheit – gegen das Volk und im Bunde mit den Mondänen anzuerkennen (wobei letztere allen Grund dazu haben: schließlich wird er ihnen gleichsam in die Wiege gelegt), ist er doch zugleich gezwungen, gegen die Hofleute den Wert seiner Errungenschaften, ja selbst noch den Wert der Anstrengungen zu ihrem Erwerb hochzuhalten, jene ‚langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart‘, von der Kant spricht und die in den Augen des Weltmannes wohl Makel sein mag, für ihn selbst aber sein ganzes Verdienst ausmacht“ (Bourdieu 1982, S. 132-133).

Bourdieu greift hier Elias' Beschreibungen der Abgrenzungsmechanismen auf und fasst sie kurz und prägnant zusammen. In diesem Zusammenhang lässt sich Kollers Auffassung nachvollziehen: „Man kann Bourdieus Begriff der Distinktion als Fortsetzung von Elias' Werk mit den symboltheoretischen Mitteln Saussures und den soziologischen Mitteln Durkheims interpretieren“ (Koller 2009, S. 76).

Eine bedeutsame Übereinstimmung zwischen Bourdieu und Elias findet sich in der These, die Quantität von Besitztümern sei ursprünglich das Hauptmerkmal von Distinktion gewesen. Erst später habe sich dies gewandelt und die Qualität des Besitzes habe diese Funktion übernommen.

„Der naive Exhibitionismus des ‚ostentativen Konsums‘, der Distinktion in der primitiven Zurschaustellung eines Luxus sucht, über den er nur mangelhaft gebietet, ist ein Nichts gegenüber der einzigartigen Fähigkeit des ‚reinen Blicks‘, dieser gleichsam schöpferischen Macht, die kraft radikaler, weil scheinbar den ‚Personen‘ selbst immanenter Differenzen vom Gemeinen scheidet“ (Bourdieu 1982, S. 61).

Hier lassen sich Parallelen zu Elias’ Zivilisationsprozess finden, der erklären kann, wie sich die Sitten wandeln, verfeinern und die Affekte zunehmend unterdrückt werden. Die ‚neue‘ Art der Distinktion erfolgt Elias und Bourdieu zufolge nicht mehr über ‚Protzerei‘, sondern beispielsweise über Kunstverstand. Elias liefert an dieser Stelle eine schlüssige Erklärung dazu. Die Adelsschichten wurden, wie bereits beschrieben, zunehmend abhängig von Kaufmännern. Diese mehrten so ihren Reichtum und die Adligen mussten deshalb eine andere Möglichkeit des Unterscheidens finden. Um dieses ‚so sind wir nicht‘ auszudrücken, reichte nicht mehr nur die Quantität von Besitz. Bourdieu beschreibt diese Entwicklung nicht explizit, geht aber dennoch von diesem Ablauf aus.

„Daß ‚Kunst‘ sich der Intention der Reinigung, Verfeinerung und Sublimation der ‚oberflächlichen‘ Triebe und Primärbedürfnisse als die Wirkungssphäre schlechthin darbietet, ist mehr als offenkundig. Darüber sollte aber nicht in Vergessenheit geraten, daß keine Domäne der Praxis dieser Intention verschlossen ist, daß es keinen Bereich gibt, wo die ‚Stilisierung des Lebens‘, d. h. der Primat der Form über die Funktion, der letzten Endes in die Verleugnung der Funktion mündet, keinen derartigen Einfluß ausübte. Im Kontext der Sprache ist es der Gegensatz zwischen dem Drauflos-Reden der breiten Schichten der Bevölkerung und der hochgradig zensierten Sprache der bourgeois Kreise, zwischen der expressionistischen Suche nach dem pittoresken Ausdruck oder der effektvollen Wendung und dem Entschluß zu Zurückhaltung und gespielter Einfachheit (griechisch: *litotes*). Dieselbe gegensätzliche Ökonomie der Mittel findet sich auch im Gebrauch der Körpersprache: dort heftiges Gestikulieren und bewegtes Mienenspiel, hier Bedächtigkeit: ‚die langsame Gebärde‘, ‚der langsame Blick‘ des Adels nach Nietzsche, Zurückhaltung und Kaltblütigkeit als Zeichen des höheren Rangs. Kein Bereich, bis hin zu den primären Geschmacksnerven, der nicht nach diesem fundamentalen Gegensatz gegliedert wäre – mit den Antithesen von Quantität und Qualität, Materie und Manier, Substanz und Form“ (Bourdieu 1982, S. 288).

Diesen Vorgang, den Bourdieu als Wandlung von der Quantität hin zur Qualität benennt, beschreibt Elias ebenfalls sehr deutlich in seiner Theorie vom Zivilisationsprozess. In Bezug auf die Distinktion beziehungsweise das Verhältnis von Etablierten und

122

Außenseitern sind sich Elias' und Bourdieus Annahmen sehr ähnlich. Es ist deshalb nicht überraschend, wenn Bourdieu gerade in diesem Kontext häufiger Bezug auf Elias nimmt oder ihn erwähnt, als er es sonst je getan hat.

Für Bourdieu sind die kapitalreicheren Bevölkerungsschichten die Etablierten. Sie bestimmen, was nötig ist, um zu den Machtreicheren zu gehören. Elias sieht eine andere Gruppe von Personen als die Etablierten an. Für ihn ist es die Mittelschicht, denn durch den sozialen Aufstieg wird auch „vieles von dem, was ursprünglich mittelständischer Sozialcharakter war, ausgeprägt in den Menschen durch ihre soziale Situation, zum Nationalcharakter. Aufrichtigkeit und Offenheit z. B. stehen nun als deutsche Charaktere der verdeckenden Höflichkeit gegenüber“ (Elias 1997b, S. 126).

Elias schreibt offensichtlich dem Mittelstand die Macht zu, den Charakter der ganzen Nation bestimmen zu können. Dies beobachtet auch Reed-Danahay, denn sie sieht in der Bourgeoisie den Ursprung für Elias' Zivilisationsprozess. In ihrem Vergleich zieht sie eine Parallele zu Bourdieu, denn für ihn legitimiert die Schule die Herrschaft der Bourgeoisie. (vgl. Reed-Danahay 2005, S. 63)

Hinzuzufügen ist ein wichtiger Aspekt, nämlich das Geschlecht. Es ist nicht die Herrschaft der gesamten Bourgeoisie, die legitimiert wird, sondern die Herrschaft der männlichen Bourgeoisie. Dieser Punkt ist deshalb bemerkenswert, weil Elias und Bourdieu auf die Benachteiligung der Frauen eingehen. Bourdieu zufolge werden Frauen per se ‚aussortiert‘, obwohl Mädchen in der Schule mindestens die gleichen Leistungen erbringen wie Jungen. Um die Distinktionsweise der Schule zu verdeutlichen, wird das Beispiel eines Wettrennens gewählt. Kinder aus bildungsnahen Schichten (und somit häufig aus besser situierten Schichten) haben dabei bereits am Start einen Vorsprung. Die nachfolgenden Laufenden können diesen Vorsprung kaum aufholen, denn nach dem Startschuss rennen alle gleichzeitig los. In dieser Analogie verbleibend lässt sich sagen: die Mädchen gehen zwar mit an den Start und sie haben eine ähnliche Verteilung von benachteiligten und begünstigten Läuferinnen. Aber selbst wenn sie den Lauf gewinnen, werden sie bei der Verteilung der Medaillen lediglich die Teilnehmer-Medaille erhalten, denn sie haben kaum eine Chance auf einen Platz auf dem Treppchen. Der Thematik der Unterdrückung von Frauen widmet Bourdieu sein Buch *Die männliche Herrschaft*. Auch Elias' Ansatz ist an dieser Stelle sehr fruchtbar für die Genderforschung; so verwenden

ihn in diesem Zusammenhang Heike Kahlert und Annette Treibel (s. a. Kapitel 4.3. *Rezeption*).

Wie aus der Darstellung der beiden Positionen hervorgeht, stimmen Elias und Bourdieu in der Annahme überein, Überlegenheit qua Geburt stelle die stabilste Begründung dar. Diese Überlegenheit existiert nicht tatsächlich, sondern wird kreiert. Dazu werden entweder das Geschlecht oder die Herkunft oder die Abstammung verwendet (unter Herkunft zählte in früheren Zeiten eine adelige Abstammung, in heutigen Zeiten sind das die ‚guten‘ im Gegensatz zu ‚schlechten‘ Familien). Bourdieu geht über diese Ansätze noch hinaus, indem er den Geschmack als ‚pseudoangeborenes‘ Distinktionsmerkmal entlarvt.

Die Betonung der angeborenen Überlegenheit beziehungsweise Unterlegenheit lässt die Machtärmeren ihre eigene Unterlegenheit akzeptieren. Diesen Ansatz teilen Bourdieu und Elias ebenfalls. Während Elias dazu in seiner Studie *Etablierte und Außenseiter* die Unterlegenen als Verbündete zum Machterhalt der Machtreicheren erklärt, so betont Bourdieu in *Die männliche Herrschaft* die Akzeptanz der Frauen gegenüber ihrer Unterlegenheit, zu der sie erzogen werden.

## 2.4. Macht

Für den Begriff der Macht gibt es keine eindeutige Definition; die Auffassungen variieren, vor allem wenn es um das Verhältnis von Macht und Gewalt geht. So schreibt Heinz Hartmann im *Lexikon zur Soziologie*:

„Macht wird verstanden als Chance, den eigenen Willen auch gegen den Widerstand der Betroffenen durchzusetzen (M. Weber). M. gilt a) als Oberbegriff für die verschieden begründeten Chancen der Durchsetzung, b) als Oberbegriff für jene Teilgruppe der Durchsetzungsansprüche, die keine Anerkennung durch die Betroffenen finden. In dieser letzten Bedeutung wird M. wegen ihrer sozialen Illegitimität von einigen Autoren mit Gewalt gleichgesetzt oder als eng verwandt mit Gewalt betrachtet“ (Hartmann 1994, S. 410).

Er geht auf Max Webers Ansatz ein, der als grundlegend für alle Machttheorien gilt und Macht folgendermaßen definierte: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 1980, S. 28).

Trutz von Trotha fasst in seinem Artikel im *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie* den Begriff der Macht mit dem Begriff der Gewalt zusammen. Die am stärksten vereinfachende Definition sieht demzufolge Macht als das Vermögen von Menschen an, sich gegen andere Kräfte durchzusetzen. Diese anderen Kräfte können von Menschen ausgehen oder auch von natürlichen und übernatürlichen, gedachten Kräften. Die Bedingungen sind fast zu jeder Zeit erfüllt, deshalb bezeichnet Max Weber Macht als kontextunabhängig. (vgl. von Trotha 2008, S. 169) „M. ist mit Beziehungen jeglicher Art vereinbar“ (von Trotha 2008, S. 169), sie geht dabei stets einher mit den beiden Polen von Ohnmacht und der Macht zum Handeln. Von Trotha spricht von den Polen der Freiheit und der Unfreiheit (vgl. von Trotha 2008, S. 170). Systematisch unterscheidet er vier verschiedene Grundtypen von Macht:

1. Aktions-Macht: Sie verletzt unmittelbar, durch Zerstörung, Ausschluss oder Tötung. Sie richtet sich gegen Besitz und Menschen (vgl. von Trotha 2008, S. 169).

2. Instrumentelle Macht: Mit Hilfe von Drohungen oder positiven Versprechungen wird das Verhalten anderer Personen beeinflusst (vgl. von Trotha 2008, S. 169).
3. Autoritative Macht: Sie zielt nicht nur auf das Verhalten, sondern auch auf Einstellungen ab. Im Unterschied zur instrumentellen Macht wird einer Person eine Autorität zugesprochen und deren Wertmaßstäbe, Meinungen und Urteile werden übernommen (vgl. von Trotha 2008, S. 169-170). „Diese Zuschreibung von Autorität ist begründet in der Maßstabsbedürftigkeit und im Anerkennungsstreben des Menschen“ (von Trotha 2008, S. 170)
4. Datensetzende Macht: Die Menschen verfügen mittels technischer Hilfsmittel über die Möglichkeit, die Umwelt und Menschen zu verändern. Dies beginnt bereits mit einem Faustkeil und führt hin zu atomaren Mächten. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, wie wenig Menschen die gesamte Macht beherrschen über die sie verfügen. Atomare Endlager verändern die Umwelt und das in einem zeitlichen Rahmen und in einem Maß, das nicht abzuschätzen ist (vgl. von Trotha 2008, S. 170).

Laut von Trotha können diese Grundformen der Macht akkumuliert werden und in ihrem Erscheinen variieren. (vgl. von Trotha 2008, S. 169-171)

Abschließend kommt er zu dem Schluss: „In der Umstrittenheit des G[ewalt]-Begriffs spiegelt sich die grundlegende geschichtliche Zwiespältigkeit von M[acht] und G[ewalt]: als Garanten und Totengräber von Freiheit und Ordnung“ (von Trotha 2008, S. 171). Damit nimmt er den beiden Begriffen ihre alltagssprachlich rein negative Konnotation und fügt eine positive Bedeutung hinzu, indem sie Freiheit und gesellschaftliche Ordnung erhalten und garantieren können.

#### **2.4.1. Elias: Macht**

Im *Gesamtregister* der Gesammelten Werke finden sich auf über fünf Seiten Einträge und Komposita zum Thema Macht. Dies zeigt, wie zentral dieser Aspekt für Elias ist. (vgl. Elias 2010b, S. 188-194)

Von Trothas Unterteilungen folgend, kann Elias' Gewaltbegriff mit der Aktions-Macht gleichgesetzt werden. Diese direkte körperliche Gewalt sieht Elias als rückläufig an, je



länger der Zivilisationsprozess in einer Gesellschaft andauert. Die direkte körperliche Gewalt wird zunehmend institutionalisiert und damit verstaatlicht. Außer zur Selbstverteidigung ist Gewalt nur speziellen Vertretern von staatlichen Organen vorbehalten, Elias nennt dies das *staatliche Gewaltmonopol*. Beim Blick auf diese Verstaatlichung der Macht müssen die Unterschiede der Machtverteilung beachtet werden, die sich von Staatsform zu Staatsform ändern können. (vgl. Elias 2006n, S. 76-77)

„Es gibt innerhalb von Staaten legale gewalttätige Gruppen und illegale gewalttätige Gruppen. Die Situation ist dadurch kompliziert, daß es auf der zwischenstaatlichen Ebene kein Gewaltmonopol gibt. auf der zwischenstaatlichen Ebene leben wir heute im Grunde noch genauso, wie unsere Vorfäter in der Zeit ihrer sogenannten Wildheit gelebt haben. Wie ehemals Stämme für Stämme, so stellen auch heute noch Staaten für Staaten unablässig eine Gefahr dar“ (Elias 2006n, S. 78).

Macht kann laut Elias auf verschiedene Arten gezeigt werden. Dies kann geschehen, indem Personen zu einer bestimmten Verhaltensweise gezwungen werden. Innerhalb Elias' Theorie vom Zivilisationsprozess können ranghöhere Personen (wie Adlige) über das Verhalten von rangniedrigeren Personen (Bedienstete der Adligen) entscheiden. So demonstrieren Erstere ihre Macht, indem sie ihre Bediensteten dazu zwingen, sich in ihren Verhaltensweisen und Affekten einzuschränken. (vgl. Elias 1997b, S. 293-295)

Macht ist in diesem Zusammenhang nach von Trotha als autoritative Macht anzusehen. Nach den Bediensteten mussten sich später allerdings auch die Adligen selbst in ihren Verhaltensweisen einschränken. Der Adel hatte zwar nicht seine Vormachtstellung verloren, aber er musste ein verändertes Verhalten als Zeichen des Unterschiedes einsetzen. Dies kann als Ausdruck für den Wandel der Machtbalancen gesehen werden. (vgl. Elias 1997c, S. 293-295)

Elias untersucht, wodurch dieser Wandel bedingt wurde. Geld gewinnt im 11. und 12. Jahrhundert an Bedeutung, während die ehemalige Kriegergesellschaft zunehmend undurchlässiger wird, indem sich die gesellschaftlichen Grenzen verhärten. Der Reichtum sammelt sich allmählich an den Höfen und wird dadurch zu einem knappen Gut.

Mit der zunehmenden Ausbreitung des Geldverkehrs bringen größere Besitztümer direkten machtpolitischen Nutzen, der allerdings sehr brüchig ist. Zusätzlich kann sich

der Herrscher mit Hilfe des Geldes, quasi in der Funktion eines Jokers, alles das kaufen, was er benötigt, um seine Macht auszudrücken und damit auch gleichzeitig zu erhalten. (vgl. Elias 1997c, S. 97-99)

Macht und der Ausdruck von Macht bilden so einen Motor für den Zivilisationsprozess. Der Wunsch nach Macht und den Ausdruck ebendieser sind die Gründe für den Zwang der Machtreicheren sich abzugrenzen. Sie sind gezwungen, sich von Machtärmeren zu unterscheiden.

Macht funktioniert nie einseitig. Wer Macht ‚hat‘ und damit Zwänge ausübt, zu dem kommen die Zwänge auch wieder zurück. Sie nehmen dann laut Elias die Gestalt von geforderten Selbstzwängen ein. (vgl. Elias 2002a, S. 445-446) Wer seine Position wahren will, der muss ein bestimmtes Verhalten an den Tag legen, um sich von anderen zu distanzieren, egal ob am Fürstenhof oder in einer Gemeinde im 20. Jahrhundert.

„Die Fähigkeit einer Gruppe, die Mittel zur Befriedigung sozialer Bedürfnisse einer Überlebenseinheit (und damit anderer Gruppen) zur Verfügung zu stellen, vielleicht zu rationieren oder zu entziehen, ist die wichtigste Grundlage der Machtchancen dieser Gruppe“ (Elias 2006m, S. 316).

Dies ist ein Hinweis auf Elias’ Trennung von Macht und Gewalt. Eine Gruppe, die über besagte „Mittel zur Befriedigung von sozialen Bedürfnissen“ verfügt, kann mit dieser Macht Gewalt ausüben – muss es aber nicht. Genauso gut kann sie auch sinnvoll knappe Ressourcen verteilen, um Gewalt und Rivalitäten zu vermeiden. In dem Fall kann nicht von Gewalt gesprochen werden, auch wenn über eine Gruppe Macht ausgeübt wird. Die Vermutung, Elias würde Gewalt und Macht sehr deutlich unterscheiden, bestätigt sich im Folgenden:

„Es ist zwar klar, daß Menschen nicht in der Lage sind, den Tod abzuschaffen. Das ist nun in der Tat eine naturale *Conditio humana*. Aber man könnte sich denken, daß man mehr tun könnte, um das Töten abzuschaffen. Wenn man nur wüßte, warum Menschen immer von neuem einander gegenseitig mit Gewalt bedrohen. Um das zu verstehen, muß man ein wenig länger ausholen. Denn, wie gesagt, Kriege sind so alt wie die Menschheit“ (Elias 2002b, S. 94).

Gewalt und die Androhung von Gewalt lehnt Elias ab, genauso wie er das Töten prinzipiell ablehnt. Ich interpretiere seinen Gewaltbegriff folgendermaßen: Mit *Gewalt*

beschreibt er etwas prinzipiell Schädliches und Negatives, während er *Macht* als deskriptive beziehungsweise analytische Größe verwendet, wobei er den Ausdruck des *Machtmissbrauchs* nicht verwendet. Dies führt mich zu zwei Erklärungsversuchen:

1. Elias vermeidet damit eine Wertung. Wenn der Begriff rein deskriptiv-analytisch verwendet werden soll, dann wäre die Konnotation ‚Missbrauch‘ eine Wertung, die den Begriff zu einem Normativen macht. Damit würde es eine ‚korrekte‘ und eine ‚falsche‘ Machtausübung geben. *Macht* würde so in moralische Grenzen eingepasst werden. Das passt aber nicht mehr zu Elias’ deskriptiv-analytischem Anspruch. (s. a. das Kapitel 3.1.1. *Elias: deskriptive Analyse*)
2. Wenn Macht die Summe aller Verfügungsmöglichkeiten darstellt, dann können alle Möglichkeiten der Macht auch genutzt werden, sonst wären sie nicht existent. Von Missbrauch kann also nicht gesprochen werden, da lediglich alle Machtmöglichkeiten ausgenutzt werden – selbst wenn der Schaden noch so groß ist.

*Macht* ist für Elias die Summe der Möglichkeiten der Verfügung über andere Personen:

„Hier konnte man beobachten, daß das bloße ‚Alter‘ einer Formation mit allem, was es in sich schließt, einen Grad an Gruppenzusammenhalt, kollektiver Identifizierung und Gemeinsamkeit der Normen zu schaffen vermag, der genügt, um bei Menschen das befriedigende Hochgefühl zu erzeugen, das mit dem Bewußtsein, einer höherwertigen Gruppe anzugehören, und der komplementären Verachtung für andere Gruppen verbunden ist. [...] Gleichzeitig sah man an diesem Paradigma die Grenzen jeder Theorie, die Machtdifferentiale allein aus der monopolistischen Verfügung über nicht-menschliche Objekte wie Waffen oder Produktionsmittel erklärt, unter Vernachlässigung ihrer figurationalen Aspekte, die lediglich mit Unterschieden im Organisationsgrad der beteiligten Menschen zu tun haben“ (Elias 2008, S. 11).

Macht entsteht dementsprechend nicht aus dem Besitz von Gewaltmitteln wie Waffen oder Produktionsmitteln. Eine Einzelperson allein kann keine Macht ‚besitzen‘, es gehört stets eine Gruppe von Personen dazu, die ihr zu dieser Macht verhilft und über die sie Macht ausüben kann. Die Ausprägung ihrer Vernetztheit ist es, die diese Person in eine *Machtposition* bringt.

Elias sieht den Wunsch nach Machterhalt als gegeben an; woher er stammt, damit setzt er sich nicht auseinander. Er beschreibt in seiner Untersuchung zu den *Etablierten und Außenseitern* eine Möglichkeit, um Macht zu erhalten, zu demonstrieren und sogar auszuweiten:

„Dank ihres größeren Kohäsionspotentials und dessen Aktivierung durch soziale Kontrolle brachten die Alteinwohner es fertig, die Ämter in lokalen Einrichtungen wie Stadtbezirksrat, Kirchen oder Clubs für ihresgleichen zu reservieren und Menschen aus dem jüngeren Ortsteil, die eine locker gefügte Gruppe bildeten, strikt von ihnen fernzuhalten“ (Elias 2008, S. 11-12).

Das Kohäsionspotential, also der Zusammenhalt einer Gruppe, verhelfen in diesem Beispiel den Alteingesessenen zu mehr Macht über die ökonomisch gleichstehenden Hinzugezogenen. Mit Hilfe ihrer Vernetzung schaffen es die Etablierten ihre Position zu behalten.

Um einen weiteren, bedeutenden Aspekt von Macht für den Zivilisationsprozess zu verdeutlichen, wird noch einmal auf Elias' Makro-Betrachtung von Gewalt eingegangen.

Elias unterscheidet die Gewalt, die innerhalb eines Staates ausgeübt wird, von der Gewalt, die zwischen Staaten ausgeübt wird und verweist dabei auf die sehr kriegerischen Züge der zwischenstaatlichen Gewalt. Gewalttaten innerhalb einer zivilisierten Gesellschaft werden (wenn möglich) geahndet, während Gewalt im zwischenstaatlichen Raum sogar noch mit Auszeichnungen belohnt wird. (vgl. Elias 2006n, S. 78-80)

Eine Monopolisierung der Gewalt bedeutet zwar einerseits mehr Macht für denjenigen, der über die Gewalt verfügt, andererseits aber auch mehr Gewaltfreiheit für Einzelne. Das Vertrauen auf eine höher stehende Macht, die Verstöße gegen die Regeln und Gesetze ahndet, sorgt für einen Gewaltverzicht. Im Idealfall gilt dies nicht nur für eine geschädigte Person, die auf Selbstjustiz verzichtet, sondern auch für diejenigen Personen, die ihre Bedürfnisse erfüllen möchten. Sie verzichten auf eine gewaltsame Aneignung der gewünschten Güter.

Beim Blick auf die Verstaatlichung der Macht muss allerdings laut Elias auch die Verteilung beachtet werden, denn je nach Staatsform variiert diese. So ist ein Alleinherrscher, der (zumindest vorübergehend) die Macht über einen Polizei- oder

Militärapparat innehat, nicht gleichzusetzen mit einer Idealform der Demokratie, in der die Macht vom Volk ausgeht, und von Repräsentanten stellvertretend ausgeübt wird. (vgl. Elias 2006n, S. 77)

Elias überträgt seine These der Gewaltmonopolisierung auf gesamtgesellschaftliche Zusammenhänge. Er nimmt an, eine weltgemeinschaftliche Macht wäre in der Lage, für ein friedlicheres Zusammenleben zu sorgen. Dabei könnte diese Macht Regeln aufstellen und einen Regelverstoß ahnden. Kriege würden überflüssig werden, solange die Macht stark genug wäre. In dieser Überlegung ist er Optimist und Pessimist zugleich: Er wagt in seinen *Beobachtungen über die Entwicklung der Menschheit* aus dem Jahre 1985 einen Blick in eine Zeit nach dem Dritten Weltkrieg, der die USA, Europa und die Sowjetunion zerstört haben könnte:

„Und dann, wenn sie in der Lage gewesen sind, sich aus dem Krieg herauszuhalten, würden andere Gesellschaften, vor allem China oder Brasilien oder Indien, wahrscheinlich die stärksten, die mächtigsten, volkreichsten Länder sein. Und sie würden sich dann zusammensetzen haben, um sich die Frage zu stellen: Was können wir tun, um eine solche Katastrophe in Zukunft zu verhindern? Unter dem Eindruck der verheerenden Folgen eines solchen Krieges werden sie wahrscheinlich leichter in der Lage sein, das zu tun, was wir heute zu tun nicht in der Lage sind: Nämlich Instanzen zur Konfliktschlichtung zwischen den Staaten zu schaffen, denen sich alle Staaten unterwerfen müssen“ (Elias 2002b, S. 95).

Elias geht folglich durchaus von einem möglichen dauerhaften Frieden für die Menschheit aus, allerdings hält er das Kommen des Dritten Weltkrieges für (zunächst) wahrscheinlicher. Erst nach diesem verheerenden Erlebnis hält er die verbliebenen Menschen für fähig, mit Hilfe einer ‚Weltpolizei‘ zwischenstaatliche Konflikte ohne Waffen zu lösen. Er unterstellt der Menschheit ganz allgemein, nicht aus Vernunft, sondern aus bitteren Erfahrungen heraus, lernfähig zu sein. (vgl. Elias 2002b, S. 95-96)

Lapidar ausgedrückt: Nur wer die Kehrseite der Macht erfahren hat, Gewalt, Brutalität und Tod, der ist nach Elias auch in der Lage, die positive Seite von Macht zu erkennen und anzustreben.

#### 2.4.2. Bourdieu: Machtfeld

Im Gegensatz zu Elias verwendet Bourdieu den Ausdruck *Macht* eher selten. Dennoch sind seine Untersuchungen und Analysen als Untersuchungen von Macht und deren Strukturen zu sehen. Wenn er Machthabende und ihr Verhältnis zu Dominierten analysiert, verwendet er meistens den Ausdruck des *Machtfeldes*. Er begründet dies folgendermaßen:

„Und um mit dieser Denkweise zu brechen – und nicht um des Vergnügens willen, neuen Wein in alte Theorieschläuche zu gießen – sage ich ‚Feld der Macht‘ (und zwar lieber als ‚herrschende Klasse‘, weil das ein realistischer Begriff ist, der eine ganz reale Population von Inhabern jener greifbaren Realität bezeichnet, die man Macht nennt): worunter ich die Machtverhältnisse zwischen sozialen Positionen verstehe, die ihren Besitzern ein ausreichendes Quantum an gesellschaftlicher Macht – oder Kapital – sichern, um sie in die Lage zu versetzen, in die Kämpfe um das Monopol auf die Macht einzutreten, zu deren wichtigsten Dimensionen die Kämpfe um die Definition der legitimen Form der Macht sind (ich denke zum Beispiel an die Konfrontation von ‚Künstlern‘ und ‚Bourgeois‘ im 19. Jahrhundert)“ (Bourdieu 1996a, S. 263).

Hier wird deutlich, wer zum Feld der Macht gehört: Es sind diejenigen Personen, die um Macht ringen. Sie werden zu einem neuen Feld zusammengefasst, in dem es erneut machtreichere und machtärmere Personen gibt. Macht zu besitzen heißt bei Bourdieu, in der Lage zu sein, die Spielregeln eines Feldes verändern zu können, das heißt über die geforderte Kapitalstruktur (mit)bestimmen zu können.

Kapital und Macht hängen eng zusammen. Wer mehr Kapital besitzt, das in einem Feld gefordert ist, der befindet sich im ‚oberen‘, wer wenig des Geforderten besitzt, der befindet sich im ‚unteren‘ Bereich des Feldes. Dies gilt ebenso für das Feld der Macht: In diesem Metafeld kämpfen die Mächtigen darum, welche Kapitalform zu gesellschaftlicher Macht verhilft.

Macht heißt für Bourdieu, in der Lage zu sein, die Spielregeln innerhalb eines Feldes ändern zu können. Die Spielregeln (*illutio*) bestimmen, welche Kapitalstruktur und welcher Habitus im Feld gewünscht sind. Wie in einem Börsenspiel verlieren manche Trümpfe ihren Wert, wenn sie zu häufig vorkommen. Wer also seine Position sichern möchte, der muss zum einen die erforderlichen Trümpfe erbringen, muss aber gleichzeitig

die Regeln verändern, um allen Mitstreitern voraus zu sein. Dabei darf er die Regeln aber nur so weit ändern, wie sie auch von den Mitspielern mitgetragen werden (können). Sich durchsetzen in einem Feld, seine Position behaupten oder ausbauen, mehr Kapital anhäufen, das ist das Ziel des Spiels.

Die Betrachtung von Macht weist dreierlei Varianten auf: zum einen die Relationen zwischen Positionen innerhalb eines Feldes (Distinktion), zum anderen die Relation zwischen den Feldern (Feld der Macht) und die Relation zwischen Personen. Wenn Bourdieu explizit von *Macht* spricht, dann meistens im gesamtgesellschaftlichen Sinn und nicht auf persönlicher Ebene. Für diese These spricht das Buch *Die verborgenen Mechanismen der Macht*. Darin finden sich Interviews, Artikel und Ausschnitte oder Zusammenfassungen von Werken Bourdieus. Bereits aus dem Inhaltsverzeichnis lässt sich schließen, wie stark Macht mit Politik, Bildung, Sprache, den verschiedenen Kapitalarten und dem Bildungswesen verbunden ist, anstatt von direktem zwischenmenschlichem Verhalten abhängig zu sein. (vgl. Bourdieu 1992, S. 5)

Ebenfalls bereits am Inhaltsverzeichnis lässt sich erkennen, wie wichtig für Bourdieu ein kritisches Machtgegengewicht zu der herrschenden Macht ist, um eine funktionierende Demokratie aufrecht zu erhalten (vgl. Bourdieu 1992, S. 5). Die ‚Alleinherrschaft der Mächtigen‘ lehnt Bourdieu ab. Sie mündet allzu schnell in eine Unterdrückung der Machtärmeren. Um diese zu verhindern engagiert er sich politisch. Allerdings schreibt Bourdieu den Unterdrückten einen mittragenden Part an ihrer Situation zu. Die Unterdrückten nehmen ihre Position an und akzeptieren die Zuschreibungen, die zu ihrem Nachteil vorgenommen werden. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 46) Dabei fällt der Aspekt einer ‚Schuld‘ weg, wie Loïc Wacquant in der *Reflexiven Anthropologie* schreibt (wobei Schuld ein Element des Vorsatzes beinhaltet). Auch hier lassen sich wieder Parallelen zu Elias ziehen, der sich ebenfalls weigert, einen Schuldigen und ein Opfer zu benennen, wenn es um Macht und Unterdrückung geht. Wacquant schreibt:

„So ist die Unterwerfung von Arbeitern, Frauen und rassischen Minderheiten in den meisten Fällen kein freiwilliges und bewußtes Zugeständnis an die rohe Gewalt von Vorgesetzten, Männern und Weißen. Die Genese dieser Unterwerfung ist in der unbewußten Korrespondenz zwischen ihrem Habitus und dem Feld zu suchen, in dem sie agieren. Sie ist in den sozialisierten Körper selbst eingegangen“ (Wacquant 1996, S. 46).

Mit diesem Gedankengang rückt das Selbstkonzept in den Fokus. Das Selbstbild ist nicht nur auf Seiten der Unterdrückten wichtig, sondern auch auf der der Unterdrückten. In ihren Habitus, in ihren Einstellungen, in ihrer gesamten Wahrnehmung ist ihre Position fest eingebrannt. Dies bedeutet, die machtärmeren Personen beziehungsweise die machtärmeren Personenkreise nehmen sich als solche wahr, ihnen erscheint ihre Position selbstverständlich zu sein. Es erfordert Reflexionsfähigkeit und den Willen zur Reflexion um diese Unbewusstheit im Habitus auch nur ansatzweise zu durchbrechen. Selbst wenn sich die Unterdrückten auflehnen wollten und dies vielleicht sogar versuchten, dann spräche ihre ganze Körperhaltung, ihre Gestik, ihre Mimik und ihre Ausdrucksweise die Sprache der Machtärmeren. (vgl. Wacquant 1996, S. 46) „Tatsächlich üben Worte eine typisch magische Macht aus: sie machen sehen, sie machen glauben, sie machen handeln“ (Bourdieu 1992, S. 83). Wie sich eine Person äußert bestimmt also, wie sie eingeordnet wird.

Bourdieu erläutert, wie wichtig Sprache als symbolische Gewalt ist. Machtverhältnisse werden über sie ausgedrückt. In jedem Milieu besitzen die Sprecher eine eigene Art und Weise des Sprechens mit bestimmten Worten, Aussprachevarianten und Wortstellungen. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 176-178).

Darüber hinaus kann Macht auch auf subtile Weise ausgedrückt werden. So kann ein Lob durchaus als Machtdemonstration betrachtet werden. Derjenige, der lobt, sieht sich in der übergeordneten Position, überhaupt beurteilen zu können, was lobenswert ist und was nicht. Derjenige der gelobt wird, muss diesen Anspruch akzeptieren, wenn er das Lob annehmen möchte. Folgendes Beispiel verdeutlicht diesen ungewohnten Gedankengang: Eine Lehrerin lobt eine Schülerin für einen fehlerfrei geschriebenen Text. Die Schülerin kann dieses Lob annehmen. Das Gegenteil wäre eher nicht der Fall: Eine Schülerin würde ihre Deutschlehrerin wohl nicht für einen fehlerfrei geschriebenen Text loben. Die Kompetenz der Lehrerin in punkto Rechtschreibung wird als größer eingeschätzt. Nur wer über Kompetenz verfügt, kann ein Lob aussprechen. Damit kann im Umkehrschluss mittels eines Lobes die eigene Überlegenheit demonstriert werden.

Aber es ist nicht die Sprache allein, die Machtungleichheiten darstellt. Selbst wenn sich eine machtreichere Person sprachlich anpassen möchte, um die Differenz zu überspielen, so kann dies als herablassender Akt interpretiert werden. Eine Machtdifferenz kann nach Bourdieu also nicht durch eine sprachliche Angleichung aufgehoben werden. (vgl.



Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 176-178) Sprache kann folglich nicht der alleinige Faktor sein, um die Zugehörigkeit zu einer Gruppe auszudrücken. Ähnlich wie bei Elias' *Etablierten und Außenseitern*, so werden im Artikel zum Begriff *Herrschaft und Macht* im *Bourdieu-Handbuch* die Auswirkungen von Macht beschrieben:

„In Interaktionen wird diese nicht direkt beobachtbare besondere Herrschaftsform in der Regel im Modus des Kulturellen transportiert und führt bei den symbolisch Beherrschten zu empirisch beobachtbaren Phänomenen wie Schüchternheit, soziale Scham, Selbsteliminierung, Selbstabwertung und schließlich Legitimation und Anerkennung derjenigen Herrschafts- und Machtstrukturen, die die Grundlage für die eigene Abwertung bilden“ (Bittlingmayer und Bauer 2009, S. 119).

Die Unterdrückten verhelfen ihren Unterdrückern also überhaupt erst zu einer Stabilität ihrer Macht. Die Unterdrücker sind erst durch diese Zuschreibungen nicht mehr gezwungen, ihre Vormachtstellung permanent zu beweisen.

Im Zusammenleben werden Urteile gefällt, Meinungen kundgetan, es wird gelobt oder getadelt. Wer mehr Macht besitzt kann seine Meinung durchsetzen. Wer es aber schafft, seine eigene Einschätzung zum Common Sense zu machen, der hat sehr viel Einfluss. Dieser Einfluss ist es, was Bourdieu unter Macht versteht. (vgl. Bourdieu 1991, S. 19)

„Im Kampf um Durchsetzung der legitimen Sicht von sozialer Welt, in den auch die Wissenschaft unausweichlich verstrickt ist, besitzen die Akteure Macht jeweils proportional zum Umfang ihres symbolischen Kapitals, das heißt proportional zum Maß ihrer Anerkennung durch eine Gruppe“ (Bourdieu 1991, S. 22-23).

Dazu lässt sich Hillebrandt ergänzen: „Das symbolische Kapital verleiht den anderen drei Kapitalsorten gesellschaftliche Legitimität und damit Macht“ (Hillebrandt 2009, S. 383). Symbolisches Kapital ist die Möglichkeit, die eigene Position im Raum darzustellen, vorausgesetzt es ist anerkannt. Das bedeutet, eine Gruppe von Personen muss etwas als wertvoll anerkennen. Dabei kann es sich um Geld, Bildung, Geschmack, Gegenstände oder Beziehungen handeln. Das Maß der Anerkennung ist dann das symbolische Kapital. Dieses wiederum verleiht den verschiedenen Kapitalien überhaupt erst Macht.

„Die symbolische Macht ist eine Macht, die in dem Maße existiert, wie es ihr gelingt, sich anerkennen zu lassen, sich Anerkennung zu verschaffen; d.h. eine (ökonomische, politische, kulturelle oder andere) Macht, die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als

Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen. Die eigentliche Wirksamkeit dieser Macht entfaltet sich nicht auf der Ebene physischer Kraft, sondern auf der Ebene von Sinn und Erkennen“ (Bourdieu 1992, S. 82).

Die symbolische Macht ist für Bourdieu dann am größten beziehungsweise effektivsten, wenn sie es schafft, ihren eigentlichen Charakter zu verschleiern. Der eigentliche Charakter von Macht besteht aus Gewalt und Willkür. Für Bourdieu spielen die physische Kraft und direkte körperliche Gewalt eher eine untergeordnete Rolle in seinen Betrachtungen, denn sie sind der symbolischen Macht immanent. Ihm ist das Aufdecken von Verschleierungstechniken wichtiger. Er versucht durch diese Bewusstmachung die Macht zu durchbrechen und damit Reproduktionsstrategien der sozialen Ungleichheit sichtbar zu machen, damit sie bekämpft werden kann. Machtbeziehungen sind deshalb ein zentraler Untersuchungsgegenstand für ihn.

„Jeglicher Diskurs ist das Produkt des Zusammentreffens eines sprachlichen Habitus, d.h. einer untrennbar technischen und sozialen Kompetenz [...] und eines Marktes, d.h. des Systems der ‚Regeln‘ zur Bildung der Preise, die dazu beitragen, die sprachliche Produktion zu steuern. [...] Folglich sind alle diese Kommunikationsbeziehungen auch Machtbeziehungen“ (Bourdieu 1992, S. 81).

Diskurs bedeutet folglich ein Austarieren der Machtbeziehung zwischen den Diskurspartnern. Jeder Sprecher verfügt über eine eigene technische Kompetenz und darüber hinaus spiegelt sich seine Sozialisation in seiner Weise zu Sprechen wider. Dies nennt Bourdieu den „sprachlichen Habitus“ (Bourdieu 1992, S. 81). Dieser trifft im Diskurs auf einen „Markt“, wie er es nennt, der aus einem System von Regeln und Anforderungen besteht. Über diesen Markt werden die Regeln der Sprache gesteuert. Es wird festgelegt, welche Art zu sprechen machtvoller beziehungsweise unterwürfiger ist. Deshalb ist ein Diskurs immer auch eine Demonstration von Machtbeziehungen.

Bisher wurden nur die Machterhaltungsmechanismen dargestellt. Es wurde noch nicht geklärt, welchen Stellenwert *Macht* für Bourdieu eigentlich in seiner Theorie einnimmt, welchen Nutzen (und welche Last) sie für Personen bedeutet. Bourdieu teilt den sozialen Raum in Felder ein, benennt diese aber nicht explizit, nur beispielhaft.

### 2.4.3. Vergleich

Wie bereits erwähnt, verwendet Elias den Begriff der Macht ausgesprochen häufig, während Bourdieu ihn eher selten verwendet. Dennoch ist er für beide nahezu gleichermaßen zentral. Ein bedeutender Unterschied in ihrer jeweiligen Auffassung ist die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Gewalt. Für Bourdieu ist die symbolische Macht im Grunde eine oft willkürliche Gewalt, die dazu dient, eine Position zu behalten oder auszubauen. Je besser dieser Umstand verschleiert wird, desto effektiver ist sie.

Elias hingegen trennt Gewalt und Macht, deshalb ist es für ihn möglich, Macht als nicht per se Schlechtes bringende *Kraft*, sondern als einen Begriff zu fassen, der lediglich eine *Handlungsmöglichkeit* ausdrückt; für Elias kann Macht also durchaus Positives hervorbringen. Für Bourdieu ist Macht im besten Fall eine Handlungsmöglichkeit, im schlechtesten Fall, wie der symbolischen Macht, eine verschleierte Variante von Gewalt. Als etwas Positives hebt Bourdieu *Macht* nicht hervor. Im Gegenteil: Wer selbst eine Vormachtstellung innehat, *muss* sich bewähren und diese Macht verteidigen. Am Beispiel der Geschlechterunterschiede zeigt Bourdieu in der *Männlichen Herrschaft* auch den Zwang auf die herrschenden Männer, der von Geburt an auf ihnen lastet.

Wenn es um die Frage nach der Rolle der Gewalt im Zusammenhang mit Macht geht, betrachtet Elias (wie so oft) den historischen Prozess, in dem sich die Gewalt unter Menschen gewandelt hat. In seinem Zivilisationsprozess spielt Macht eine tragende Rolle, um die körperliche Gewalt nach und nach zu verstaatlichen. Die Macht über die Gewalt besitzt zunächst eine kleine Gruppe von Personen, später bildet sich die Staatsform nach Art einer Demokratie. Über die Jahrhunderte hinweg hat sich Gewalt gewandelt und wird in strenge Bahnen oder Ersatzhandlungen gelenkt. Elias untersucht dies beispielsweise in seiner Sportsoziologie. Für ihn ist Macht also eine Möglichkeit, die direkte körperliche Gewalt zur Interessensdurchsetzung im Zusammenleben zurückzudrängen, was er als positive Entwicklung wahrnimmt. Bourdieu beachtet diese Entwicklung nicht, sondern konzentriert sich stattdessen auf die so verschleierte Gewalt. Bourdieus Ziel ist eine Minderung der sozialen Ungleichheit und der damit verbundenen Ungerechtigkeiten, während für Elias das oberste Ziel der Weltfrieden darstellt. Um den Weltfrieden zu erreichen wünscht sich Elias eine weitere Unterwerfung unter eine neu zu gestaltende größere Macht. Unter diese Macht sollen sich möglichst viele Länder unterordnen. Macht

als möglicher Garant für den Frieden – so sieht es Elias. Macht als treibende Kraft für soziale Ungleichheit – so sieht es Bourdieu.

Im Folgenden soll es weniger um die theoretischen, fast schon makrotheoretischen Aspekte gehen, als vielmehr darum, was Macht für einzelne Personen oder auch Personengruppen bedeutet.

Bourdieu und Elias vertreten beide die These der Komplizenschaft der Machtärmeren. Das heißt Machthabende erhalten durch die Machtärmeren eine Bestätigung ihrer Macht. Die Machtärmeren identifizieren sich mit ihrer Position so sehr, bis sie sich selbst negative Eigenschaften zuschreiben. Elias zeigte dies in *Etablierte und Außenseiter*, Bourdieu zeigte dies in seiner Analyse der *Männlichen Herrschaft*. Nur durch diese Anerkennung der Überlegenheit der herrschenden Gruppe durch die unterlegene Gruppe ist ihre Macht gefestigt und stabil. Sie sind dadurch nicht mehr so stark gezwungen, ihre Macht zu legitimieren oder um sie zu kämpfen. Diese Zuschreibung von Mitverantwortung der Unterdrückten an ihrer Situation nehmen zwar beide Soziologen vor, aber Elias lehnt die Dichotomie ‚Machthaber – Machtloser‘ deutlicher ab. Gänzlich machtlose Personen oder Gruppen gibt es seiner Meinung nach kaum. Für Elias ist es wichtig, von *Machtärmeren* gegenüber *Machtreicheren* zu sprechen. Dabei befindet sich die Machtungleichheit immer in einer Balance, aber nie in der Waage.

Auch im Hinblick auf die Symbolkraft vertreten Elias und Bourdieu einen ganz ähnlichen Ansatz. Die Machtreicheren werden von den Unterdrückten als höher stehend anerkannt und drücken damit die Macht aus und verstärken sie zugleich. In diesem Fall besteht keine reale Macht, sondern sie wird durch das Anerkennen der Symbole für Macht durch die Machtärmeren erst kreiert. Für Elias ist Macht das Vermögen, Personen zu einem Verhalten bringen zu können. Meiner Interpretation zufolge ist Macht für Elias die Summe an *Verfügungsmöglichkeiten* über andere Personen. Eine Nutzung der Möglichkeiten ist damit nicht zwangsläufig verbunden. Um Macht zu besitzen sind immer andere Personen beziehungsweise Personengruppen nötig, die diese Macht mittragen. Auch für Bourdieu spielt das Umfeld einer Person eine tragende Rolle. Für ihn heißt Macht, seine Meinung und seine Ansichten durchsetzen zu können, vor allem auch die Spielregeln innerhalb eines Feldes mitbestimmen zu können. Dazu ist kaum eine Person alleine fähig. Sie ist auf eine Vielzahl von Personen angewiesen, die diesen

Wandel mitträgt beziehungsweise mit erzwingt. Sowohl für Bourdieu als auch Elias ist Macht daher ein sehr komplexes Gebilde, das sich auf eine Gruppe von Menschen stützt.

Ein bedeutender Unterschied besteht aber zwischen den beiden Konzeptionen, denn Bourdieu analysiert die Relationen innerhalb des Machtfeldes und damit die Relationen zwischen verschiedenen Feldern. Da Elias kein Konzept von Feldern verwendet, spricht er ganz allgemein von *Etablierten*. Während Elias diese nie ohne die Außenseiter denkt, greift sich Bourdieu für seine Gesellschaftsanalyse die Mächtigen der einzelnen Felder heraus und analysiert ihr Machtverhältnis zueinander. Dieses Metafeld zusammengedacht mit dem symbolischen Kapital verhilft Bourdieu zu einem Analysewerkzeug, mit dem Wandlungen in der Gesellschaftsstruktur erläutert werden können.

Macht ist weder für Elias noch für Bourdieu etwas Statisches, sie wandelt sich und ihre Erscheinungsformen und in beiden Theorien nimmt der Begriff der Macht eine ganz zentrale Position ein. Bourdieu wird durchaus als Machtsoziologe anerkannt, aber auch Elias kann und sollte als solcher bezeichnet werden, so die Position von Annette Treibel, der ich mich voll und ganz anschließe (vgl. Treibel 2008, S. 24-26), wenn sie schreibt „Die Figurations- und Prozesstheorie ist eine *Theorie der Machtbeziehungen*. Überraschenderweise ist Macht nicht unbedingt im politischen Raum angesiedelt“ (Treibel 2008, S. 100; Hervorh. i. O.).

### **3. Überwinden von Dichotomien**

#### **3.1. Deskriptive Analyse und normativer Anteil**

Die Frage nach der Normativität innerhalb der Soziologie ist sehr eng verknüpft mit der Frage, wie stark sich Soziologen in politische Fragen engagieren sollen beziehungsweise dürfen. Deshalb wird im Folgenden beides zusammengefasst. Es geht sowohl um normative Inhalte der jeweiligen Soziologie als auch um den Bezug zur Politik.

##### **3.1.1. *Elias: deskriptive Analyse***

Norbert Elias' Blick in die Vergangenheit ist ein typisches Merkmal für seine Untersuchungen. Selbst wenn es um die Frage nach der Verortung der Soziologie geht, richtet er seinen Blick nicht nur knapp 200, sondern fast 500 Jahre zurück, in die Zeit der Entstehung der Naturwissenschaften im heutigen Sinn.

„Die Situation, in der Menschenwissenschaftler aller Art und unter ihnen die Soziologen sich in diesem Augenblick befinden, die Abhängigkeit der Theorie von einer gesellschaftlichen Ideologie, welche wiederum die Emanzipation der Theorie von dieser Ideologie behindert, ist nicht ganz neu. Man begegnet einer analogen Situation in der frühen Entwicklung der Naturwissenschaften“ (Elias 2006m, S. 326).

Elias nennt die Beziehung der Kirche zu den Naturwissenschaften, als diese in den Kinderschuhen steckten. Die Kirche kontrollierte das Wissen über bestimmte Bereiche der Naturwissenschaften und auch die Methoden, wie dieses Wissen erworben werden konnte. Wissenschaftler, die eine gegensätzliche Meinung vertraten oder sich über Verbote hinwegsetzten, um ihr Wissen zu erweitern, wurden oft mit dem Tod bedroht. Deshalb sieht Elias die Sozialwissenschaftler in einer günstigeren Position. Sie müssen sich lediglich von den Ideologien der Establishments befreien. (vgl. Elias 2006m, S. 326)

Damit ist ein Grund genannt, weshalb sich, laut Elias, Menschenwissenschaftler beziehungsweise Soziologen aus der Politik heraushalten sollen. Er fragt, wie sie sich vom herrschenden Establishment distanzieren könnten, wenn sie gleichzeitig versuchten, in ihm eine Rolle zu spielen. Um autonom zu sein, ist diese Distanzierung deshalb nötig,

wie sie auch für die Naturwissenschaften nötig gewesen war, um sich von der Kirche abzugrenzen.

„Obwohl man sich jedoch darüber im Klaren sein muß, daß heutzutage gesellschaftliche Ideologien, Überzeugungen und Ideale der soziologischen Theorie antagonistisch gegenüberstehen, waren sie einst eine der Wurzeln dieser Theorie, ein wichtiger Schritt auf dem Weg hin zur Wahrnehmung menschlicher Gesellschaften auf einer höheren Syntheseebene. Da dies eines der Merkmale ist, die der Ideologie einer Partei und der soziologischen Theorie gemeinsam sind, überrascht es nicht, daß man seit den Anfängen der Soziologie im frühen 19. Jahrhundert ein ständiges Wechselspiel zwischen ihnen beobachten kann. Beide erlangten etwa zur selben Zeit Anerkennung, und die soziologischen Theorien sind bisher immer an Reste von Parteiideologien gebunden geblieben“ (Elias 2006m, S. 324-325).

Die verbliebenen Anteile von Parteiideologie erklärt Elias mit dem gemeinsamen Ursprung, den die Soziologie mit politischen Ideologien besitzt. Für beide ist ein höheres Abstraktionsniveau bei der Betrachtung von Gesellschaft nötig. Dieses wurde im 19. Jahrhundert erreicht, wobei Elias auf das „ständige Wechselspiel“ (Elias 2006m, S. 325) zwischen politischer Ideologie und Soziologie hinweist. Er bemängelt, die begonnene Trennung von Soziologie und politischer Ideologie wäre noch nicht weit genug voran geschritten.

„Die Schwierigkeit, von der zu reden sein wird, liegt darin, daß sich nach dem heutigen Verständnis der Soziologen eine soziologische Theorie nicht so sehr durch ihre Brauchbarkeit als Orientierungsmittel in der gesellschaftlichen Realität, sondern in erster Linie durch ihren politischen Wert, durch ihre Position auf dem gegenwärtigen Spektrum der politischen Glaubensbekenntnisse legitimieren muß. Figurations- und Prozeßtheorien aber fügen sich nicht in dieses Parteispektrum. Man muß es hinter sich lassen, um diese Art soziologischer Theorien zu verstehen. Und das fällt den meisten Soziologen heute noch recht schwer“ (Elias 2006g, S. 234).

Elias spricht sich für die Soziologie als erklärende Wissenschaft aus. Für ihn müssen soziologische Theorien als Orientierungsmittel dienen. Dies sollte sie nicht für politische Richtungen, sondern für die Orientierung in gesellschaftlichen Belangen erfüllen. Deshalb legt er Wert darauf, seine eigene Soziologie politisch wertneutral zu halten.

In seinem Buch *Engagement und Distanzierung* beleuchtet er diese beiden Einstellungen von verschiedenen Positionen aus. Zum einen beschreibt er, wie Menschen in früheren Gesellschaften noch sehr naturverbunden lebten und damit sehr emotional auf Naturereignisse reagierten (vgl. Elias 2003, S. 115). An Probleme der menschlichen Gesellschaft würde nach wie vor überwiegend mit großem Engagement herangegangen, was zu Missverständnissen führe (vgl. Elias 2003, S. 98): „Feststellungen über ‚Distanzierung‘ können so mißverstanden werden, als wolle man sich zu ‚Normen‘ äußern, zu dem, was die Menschen tun sollten. Dabei sind die Probleme [...] Tatsachenprobleme“ (Elias 2003, S. 97).

Politische Neutralität würde vielen seiner Kollegen schwer fallen, so Elias. Als prominente Beispiele nennt er Marx und Weber. Diese wären die Urheber der beiden dominierenden Zentraltheorien. (vgl. Elias 2006g, S. 232-233)

Auf der einen Seite der Zentraltheorien nennt er Max Weber als Begründer einer Systemtheorie, die mit einer Aktionstheorie verbunden sei. Elias unterstellt Webers Theorie, sie eigne sich für statistische Untersuchungen, allerdings nur weil sie Menschen als unabhängige Individuen betrachtete. Die Abhängigkeiten der Menschen untereinander berücksichtige diese Theorie laut Elias' Kritik nicht<sup>12</sup>. Darüber hinaus lässt sich diese Art der Theorie gut für politische Zwecke einsetzen, was Elias aber ablehnt. Als zweiten Versuch einer Zentraltheorie nennt er Karl Marx. Die politischen Bezüge sind hier offensichtlich. Ihm ging es weniger um Erkenntnis als vielmehr um gesellschaftlichen Wandel und Klassenkampf. Deshalb lehnt Elias auch diesen Versuch ab. (vgl. Elias 2006g, S. 232-235)

„Bei genauerem Hinsehen findet man, daß die beiden prominentesten Bewerber um die Funktion einer soziologischen Zentraltheorie, die im 20. Jahrhundert bisher auf die Szene traten, den Charakter und den Gegensatz der hauptsächlichsten innerstaatlichen politischen Glaubensbekenntnisse in der breiteren Gesellschaft widerspiegeln. Damit ist nicht gesagt, daß sie nicht auch Teiltheoreme zutage förderten, die bei der Weiterentwicklung soziologischer Theorien übernommen werden können. damit ist nur gesagt, daß das Scheitern ihres Anspruchs auf die Funktion einer soziologischen Zentraltheorie kein Zufall war. [...] Beide repräsentierten eine Entwicklungsstufe der Soziologie, auf der Menschen,

---

<sup>12</sup> An dieser Stelle soll Elias' Kritik an Weber lediglich wiedergegeben und nicht diskutiert oder beurteilt werden. Ein Vergleich von Weber und Elias findet sich bei Stefan Breuer (2006): *Gesellschaft der Individuen, Gesellschaft der Organisationen. Norbert Elias und Max Weber im Vergleich*. In: ders.: *Max Webers tragische Soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 349-370



als wäre es selbstverständlich, dem politischen Wert einer soziologischen Theorie den Primat vor ihrem kognitiven Wert einräumten. Die unbedenkliche Anerkennung dieses Primats hat sich gerächt. Der rapide Zerfall der Soziologie nach dem Scheitern der beiden großen Theorieansätze in ihrem Kampf um die Vormachtstellung ist im Lichte des Kampfes zwischen zwei Theoriegruppen, der den großen politischen Kämpfen in und zwischen den Staatsgesellschaften des 20. Jahrhunderts entsprach, besser zu verstehen. Wir leben heute gewissermaßen in den Nachwehen eines Bemühens um das Aufstellen einer soziologischen Zentraltheorie, das im großen und ganzen gescheitert ist. Die Soziologie als Lehr- und Forschungsgebiet läuft nun auf der einen Seite Gefahr, sich in mehr und mehr Spezialsoziologien aufzulösen. Auf der anderen Seite droht sie mangels einer Zentraltheorie, die Konsens findet, in eine erhebliche Anzahl theoretischer Sekten zu zerfallen“ (Elias 2006g, S. 236).

Elias betont die Wichtigkeit einer soziologischen Zentraltheorie. Wird diese nicht aufgestellt, zerfällt die Soziologie in etliche Spezialsoziologien, bis schließlich die einzelnen Theorien nur noch wenig gemeinsam haben. Diesen Zerfall will er aufhalten und stellt die These auf, dies könne nur geschehen, wenn die Zentraltheorie keinen explizit politischen Wert verfolgt. Darüber hinaus erkennt er einen weiteren Nutzen in einer unpolitischen beziehungsweise von der Politik unabhängigen soziologischen Theorie:

„Überdies glaube ich nicht, daß solche Theorien nur auf dem Gebiet der Soziologie von Nutzen sein können. Ein übergreifender, Entwicklungen berücksichtigender Bezugsrahmen ohne ideologische Verkrustungen, ohne, zum Beispiel, irgendein inhärentes Postulat einer notwendigerweise besseren Zukunft, könnte auch in anderen Menschenwissenschaften von Nutzen sein“ (Elias 2006m, S. 302).

Die Schwierigkeiten beim Erstellen einer solchen Theorie erkennt Elias an. Die Distanzierung vom Untersuchungsgegenstand und von Gefühlen, die mit diesem verknüpft sind, gestaltet sich nicht einfach. Wissenschaftler sollen sich nicht von ihren Affekten leiten lassen. (vgl. Elias 2006g, S. 240)

Er gibt zu bedenken, wie groß die Gefahren sind,

„die uns aus dem gesellschaftlichen Raume entgegenkommen, und die Unsicherheit, in der wir leben, [...] daß wir nicht anders können, als ein hohes Maß von Affekten, von Wunsch- und Furchtgedanken in unsere Theorien und Beobachtungen hineinzutragen. [...] Vielleicht

sind wir aus diesem Grunde nicht in der Lage, uns von sozialen Problemen genügend zu distanzieren, um bei der Forschung der Erfassung von Sachzusammenhängen den Primat vor dem Ausdruck unserer Wünsche und Ängste zu geben – und so auch in der Praxis eine bessere Chance zu haben, diese Gefahren in höherem Maße unter Kontrolle zu bringen“ (Elias 2006g, S. 240).

Dies ist ein weiterer Grund, weshalb Elias keine politischen Ziele innerhalb seiner Soziologie fordert. Er lässt dabei durchscheinen, durchaus eine Meinung zu politischen Themen zu besitzen, möchte sie aber nicht äußern, um sich nicht von Gefühlen leiten zu lassen. Für ihn ist das oberste Ziel der Wissenschaft ein distanziertes Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand, was im Falle der Soziologie besonders schwierig ist, da Untersuchende und Untersuchungsgegenstand eng verbunden sind.

Elias war eigenen Angaben zufolge nie besonders politisch engagiert. Parteipolitik lag ihm fern. Seine erste Begründung beruft sich auf sein Umfeld, in dem es unüblich war, politisch aktiv zu sein. Weder seine Eltern, noch seine Mitschüler, später Kameraden und Kommilitonen seien besonders politisch aktiv gewesen. Wobei er eingesteht, dieses im Laufe der Jahre vielleicht einfach vergessen zu haben. (vgl. Elias 1996a, S. 118-119) Darüber hinaus hatte Elias offenbar keine hohe Meinung vom Politikbetrieb:

„Zwar hatte der Einbruch der großen Gesellschaftskrisen mich längst aus dem Elfenbeinturm herausgetrieben – mehr als drei Kriegs- und Soldatenjahre, die Jahre in einem Fabrikunternehmen in der Misere der großen Inflation und vieles andere –, aber ich konnte mich nicht genügend wappnen, konnte mich nicht hart genug machen, um die Einseitigkeiten der Aussagen, die Entstellungen der Tatsachen zu überhören, an die man sich gewöhnen mußte, um sich politisch zu engagieren und um an dem politischen Spiel Freude zu haben. Alle diese großen Worte, diese Halbwahrheiten, diese unerfüllbaren Versprechungen“ (Elias 1996a, S. 119).

Elias hält den Krisen zwar zugute, ihn härter und weltoffener gemacht zu haben, aber er wendet ein, sie hätten ihn nicht hart genug gemacht für das politische Spiel. Wären die ‚Spielregeln‘ innerhalb der Politik andere, hätte sich Elias möglicherweise stärker eingebracht.

Eine weitere Besonderheit der Soziologie ist die Heteronomie, in der sie sich, laut Elias, befindet. Die Soziologie wird von äußeren Modellen bestimmt,

„insbesondere auf der einen Seite von Modellen, die von der Physik und deren akademischen Establishments entworfen worden sind, und auf der anderen Seite von Modellen, die von politischen Establishments jeglicher Couleur, einerlei ob rot, blau, schwarz, grün oder braun, vorgegeben sind. Die Autonomie der Sozialwissenschaftler ist begrenzt und ungewiß, es herrscht Heteronomie“ (Elias 2006m, S. 329).

Wenn folglich die Soziologie zwischen physikalischen Modellen und deren einflussreichen Vertretern einerseits und politischen Modellen andererseits steht, dann läuft sie Gefahr, einer Fremdbestimmtheit unterworfen zu sein. Zusätzlich zu dieser Heteronomie kommt das aus ihr resultierende Selbstbild einer minderwertigen Wissenschaft, so Elias. (vgl. Elias 2006m, S. 329) Die Naturwissenschaften können mit Hilfe von Experimenten, anhand von Daten, Zahlen und Messungen, Beweise erbringen, die die Soziologie in dieser Weise nicht erbringen kann. Wenn Soziologen aber diese Weise des Erkenntnisgewinns als die richtige Art anerkennen, müssen sie sich minderwertig fühlen. Ähnlich sieht es im Fall der mangelnden Distanz zur Politik aus. Deren Aufgabe ist es, die von Menschen verursachten Katastrophen zu verhindern oder zu meistern. Soziologen erforschen zwar den Weg dahin, aber haben nicht die Macht dazu, diesen auch durchzusetzen. Elias bemängelt, Ärzte und Forscher würden Forschungsaufträge erhalten, um Krankheiten abzuwehren, während zugleich keine Experten zu Rate gezogen würden, wenn es um Kriege und andere von Menschen gemachte Katastrophen gehe. (vgl. Elias 2003, S. 7-9). Auch daraus resultiert wiederum das von Elias beschriebene Minderwertigkeitsgefühl.

„Der diffuse Charakter und das hohe Maß an Heteronomie der soziologischen Theorien beeinträchtigen das Machtpotential und das Ansehen von Soziologen und verwandten Berufsgruppen. Ihre intellektuelle Unterwürfigkeit gegenüber anderen etablierten Gruppen, ob wissenschaftlicher oder politischer Art, verstärkt ihre Außenseiterposition und ihre Unfähigkeit, ihre zentrale Funktion als Erforscher menschlicher Gesellschaften zu erfüllen, und verstärkt wiederum ihre Unterwürfigkeit und die Heteronomie ihrer Verfahren, und so setzt der Prozeß sich fort“ (Elias 2006m, S. 329).

Er setzt sich also für ein größeres Selbstbewusstsein der Soziologen ein. Wenn die Soziologie sich nicht distanziert, verbleibt sie in einem heteronomen Zustand, schwächt sich damit selbst, da sie nicht als *die* Wissenschaft für die Erforschung der Gesellschaft anerkannt wird. Der Teufelskreis schließt sich, wenn die Soziologie normative Aussagen tätigt und sich damit in anderen Wissenschaften engagiert.

„Ist es nicht daher eine der Hauptaufgaben, die sich den Soziologen heute in Theorie und Praxis stellen, sich dieser als selbstverständlich geltenden Neigung zu entledigen, politische Glaubensbekenntnisse in die soziologische Theorie hineinzutragen? Ist es nicht ihre Aufgabe, statt dessen ihre theoretischen Modelle in engster Tuchfühlung mit den Kenntnissen weiterzuentwickeln, die sie sich durch ihre eigene empirische und praktische Arbeit zu erwerben vermögen – durch empirische und praktische Arbeit, die ihrerseits wieder engste Tuchfühlung mit solchen undogmatischen und revidierbaren theoretischen Grundvorstellungen und Modellen verlangt? Ist es nicht unmittelbar einsichtig, daß diese Arbeit nur dann einen dauerhaften Erkenntniswert und damit auch einen dauerhaften gesellschaftlichen Wert haben kann, wenn sich die ausführenden Soziologen nicht mehr dadurch beeinflussen lassen, ob die derart zutage geförderten Ergebnisse ihrer Forschung mit ihren vorgefaßten sozialen und politischen Idealen oder Parteimeinungen übereinstimmen oder nicht?“ (Elias 2006g, S. 237).

Elias unterstellt hier den politisch Tätigen, Ideale zu vertreten, wobei die Ideale keine durchweg positive Bewertung durch ihn erfahren. Sie sind ihm in seinem Prozessdenken nicht flexibel genug. Orientiert sich die Soziologie an politischen Ideologien, stellt sie sich in die Dienste der Politik. Für ihn ist allerdings die Soziologie als ‚Katastrophenschutz‘ anzusehen. Sein großes Ziel ist eine „kriegslose Weltgesellschaft, innerhalb deren sich die nationalen Ungleichheiten des Lebensstandards allmählich verringern können“ und zwar indem ärmere Länder zunehmend reicher werden. (vgl. Elias 2006f, S. 235)

Eine solche Vorstellung ist aus meiner Sicht nicht gleichzusetzen mit einer politischen Ideologie. Sie stellt vielmehr eine Utopie dar, wobei Elias tatsächlich an die Möglichkeit der Verwirklichung zu glauben scheint. Er folgt keinem Plan, wie der Frieden zu erreichen ist, sondern er geht der Frage nach, wie Kriege entstehen und wie sie verhindert werden können. Der wichtigste Faktor für aktiven gesellschaftlichen Wandel ist für ihn stets das Hinterfragen von Prozessen.

„Wäre es nicht schön, wenn man sich auch in der weiteren Gesellschaft daran erinnern würde, daß Menschen eine bessere Chance haben, drohende Gefahren zu bewältigen, wenn sie sich mit einiger Gelassenheit um Erkenntnis der Sachzusammenhänge bemühen und sich nicht von vorgefaßten sozialen Glaubensdoktrinen, von ‚letzten Werten‘ und Idealen leiten lassen“ (Elias 2006g, S. 241).

Salopp gesagt: Elias' Position ließe sich mit dem Sprichwort ‚aus Erfahrung wird man klug‘ zusammenfassen. Er stellt dabei die kriegslose Gesellschaft als etwas Positives nicht in Frage, sondern er stellt sie als erstrebenswertes Ziel dar. Aus der geschichtlichen Erfahrung heraus glaubt er an die Machbarkeit und geht davon aus, Politik könne dorthin führen – die Analysen dazu, wie dies funktioniert, kann und muss die Soziologie liefern.

### **3.1.2. Bourdieu: Deskriptivität mit Normativität**

Bourdieu stellt verschiedene Ansprüche an das wissenschaftliche Feld an sich, an die Soziologen und an die Intellektuellen im Besonderen. „Wie jedes Feld steht auch das wissenschaftliche Feld Bourdieu zufolge unter äußerem Druck, indem Menschen mit anderen Mitteln ihre Position auf dem Feld zu verbessern oder Einfluss auf das Feld zu gewinnen trachten“ (Rehbein 2006, S. 3).

Boike Rehbein nennt als Kernfrage der Ethik und darüber hinaus als ganz zentrale Frage für die Philosophie allgemein, die Frage nach dem richtigen Leben. In einem Artikel über Habermas und Bourdieu schreibt er:

„Auf das richtige Leben laufen letztlich alle Begründungen wissenschaftlicher Tätigkeit hinaus, wenn sie die hermeneutische Verstrickung in die Welt anerkennen. Reine Wahrheit wäre zwar erstrebenswerter, aber, wie gesagt, sinnlos. Ließe sie sich erkennen, wäre sie nicht als solche zu erkennen und zu verifizieren“ (Rehbein 2006, S. 12).

Damit begründet Rehbein, weshalb Normativität so wertvoll ist und damit auch wichtig für die Soziologie. Weiter schreibt er, Bourdieu „begnügt sich [...] nicht mit der bloßen soziologischen Analyse des wissenschaftlichen Feldes, sondern verbindet sie mit normativen Sätzen.“ (Rehbein 2006, S. 3) Rehbein vertritt die These, Wahrheit als solche sei nicht zu erkennen und schon gar nicht als solche zu verifizieren. Selbst wenn sie sich aber erkennen ließe, dann hätte sie keinen tieferen Sinn, weshalb die Frage nach dem richtigen Leben die Grundfrage von Wissenschaft beziehungsweise Sozialwissenschaft ist. (Rehbein 2006, S. 12) Dieser Argumentation folgend erscheint Bourdieus (nicht nur implizit) normativer Ansatz schlüssige Konsequenz zu sein.

Beate Kraus gibt in ihrem Artikel zur französischen Soziologie der Gegenwart Bourdieu folgendermaßen wieder:

„Es ist eine eminent politische Soziologie. Die Vernunft, sagt Bourdieu, ist eine historische Errungenschaft, und zu den gesellschaftlichen Bedingungen der Vernunft-Entwicklung gehört die Wissenschaft. [...] Die Reflexion seiner Arbeit als Soziologe, die in allen seinen Texten steckt, impliziert für Bourdieu, dass er seine eigene politische Position bewusst macht und nach den politischen Aspekten seiner wissenschaftlichen Arbeit fragt. [...] Der Versuchung der Prophetie vom Katheder aus hat er immer widerstanden – er hat versucht, mit seiner wissenschaftlichen Arbeit gesellschaftliches Handeln und die daraus erwachsene soziale Ordnung transparent zu machen, und er hat sich engagiert in die politischen Kontroversen seiner Zeit eingemischt“ (Krais 2004, S. 176).

Laut Krais gelang es Bourdieu, die Trennung zwischen Wissenschaft und Politik tatsächlich aufrecht zu erhalten, auch wenn er sich häufig in die Politik einmischte. Diese Trennung konnte er nicht aufgeben, denn er forderte von den Sozialwissenschaftlern, die objektivierenden Strukturen objektiv offenzulegen. Sie sollten analytisch vorgehen, damit sie ihre eigenen Strukturen erkennen könnten. Nur so erliegen sie nicht der Versuchung, eine eigene Weltanschauung zu erschaffen. Damit ist bereits ein Anspruch an die Sozialwissenschaftler genannt. Sie sollen über sich selbst reflektieren, sich ihrer eigenen Mechanismen bewusst werden. (vgl. Bourdieu 1991, S. 29) Nur so können sie ihre Arbeit zunehmend objektiver gestalten. Dabei steht die Sozialwissenschaft aber vor einem Dilemma:

„Soll Sozialwissenschaft mehr sein als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, muß der Wissenschaftler jene Intention, die anderen in Klassen einzuordnen, um ihnen auf diese Weise zu verstehen zu geben, was sie sind und was sie zu sein haben (darin steckt die ganze Zwiespältigkeit der Prognose), analysieren“ (Bourdieu 1991, S. 29).

Dies ist Bourdieus Aufforderung an Sozialwissenschaftler, sich eines Problems bewusst zu werden: Indem sie die Gesellschaft analysieren und in Klassen einordnen, unterstützen sie die herrschenden Strukturen. Denn wenn eine Person erfährt, wie sie eingeordnet wird, dann verfestigt sich bei ihr selbst die Vorstellung, in diese Klasse auch zu gehören. Dieser Folge ihrer Analysen sollen sich Sozialwissenschaftler bewusst sein.

Wenn es um das Feld der Intellektuellen geht und um ihr Verhältnis zum politischen Feld, lässt sich eine Parallele zwischen Bourdieus Ansicht und der Dreyfus-Affäre Ende des 19. Jahrhunderts ziehen, wie es Rolf-Dieter Hepp und Alexander Sieg festhalten. 1894 mischten sich Nichtmilitärs in die militärische Entscheidung um die Degradierung und

Verbannung Alfred Dreyfus' ein. Befürworter und vor allem Militärs reagierten mit starker Ablehnung auf dieses Einmischen und nannten Dreyfus' Anhänger abwertend „Intellektuelle“.

„Die Dreyfusaffäre ist ein relevanter Ankerpunkt für die Figur des kritischen Intellektuellen, der seinen Namen, seine Reputation und seine Autorität einsetzt, um bei gesellschaftlichen Fehlentwicklungen einzugreifen und sich danach wieder aus dem politischen ‚Spiel‘ zurückzuziehen“ (Hepp und Sieg 2009, S. 154).

Ganz ähnlich sieht Bourdieu die Aufgabe des Intellektuellen im Allgemeinen beziehungsweise des Soziologen im Speziellen. Er soll sich einmischen, aber nicht im politischen Feld aufgehen. Er soll alles in seiner Macht Stehende einsetzen, um einzugreifen, wenn er es für notwendig erachtet. Danach hat er aber die Bühne der Politik wieder zu verlassen. Demzufolge sieht Bourdieu den Intellektuellen idealerweise als außenstehenden Berater, ja sogar als Kontroll- und Korrekturinstanz für das politische Feld.

Mit diesem Auftrag höhlt Bourdieu laut Manfred Russo seinen eigenen Autonomie-Anspruch an das wissenschaftliche Feld aus. Er nehme es nicht so genau, wenn es um die Intellektuellen und das Feld der Politik geht. Nur dank einer Sonderstellung der Intellektuellen gesteht Russo dies Bourdieu zu. Der Intellektuelle habe es durch die Anhäufung von inkorporiertem kulturellem Kapital zu mehr Autonomie gebracht als andere Personenkreise. Deshalb bleiben die Intellektuellen autonom, auch wenn sie sich in die Politik einbringen. Wegen diesem Plus an Autonomie *sollen* sich die Intellektuellen einmischen. (vgl. Russo 2009, S. 67)

Konkrete Aufgaben für die Intellektuellen sind Russo zufolge von Bourdieu formuliert, „die Hegemonie der bürgerlichen Werte wie des Strebens nach Macht und Geld, oder des Nationalismus zu brechen“. (Russo 2009, S. 67)

Dies lässt sich allgemeiner formulieren: Wer es in seinem eigenen Feld geschafft hat, sich Strukturen bewusster zu machen, der soll sich auch in den Feldern einbringen, die eine zentrale Bedeutung für die Gesamtgesellschaft innehaben.

„Bourdieu selbst schwebt ein bestimmter Typus von Intellektuellem vor, der aus einem politisch-moralischen Anspruch heraus agiert, und tritt selbst weniger als Soziologe auf, weil er aus seiner historisch-soziologischen Beschreibung nicht unmittelbar präskriptive

Maßnahmen ableiten möchte. Dabei handelt es sich um die bewusste Einnahme der Rolle des Intellektuellen, der kraft seiner gesellschaftlichen Position zum Stellen normativer Forderungen geradezu verpflichtet ist. Allerdings könnte er diese Haltung nicht unbedingt aus seiner Soziologie heraus erklären, da er hier eine gewisse ethische Disposition unterlegt, die er allenfalls im Rückblick als eine Facette im Habitus des Intellektuellen bezeichnen würde, aus der heraus aber keine moralischen Forderungen ableitbar wären“ (Russo 2009, S. 67).

Bourdieu achtete demzufolge stark darauf, wie er sich äußerte, je nachdem welche Position er gerade einnahm. Wollte er als Soziologe wahrgenommen werden, vermied er es, präskriptiv oder normativ zu sprechen, denn aus einer Beschreibung des Ist-Zustandes heraus kann kein Soll-Zustand abgeleitet werden. Als politisch Engagierter (mit Korrektiv-Auftrag) hingegen bezog er sehr deutlich Stellung (dazu mehr, siehe unten). Russo bemängelt, Bourdieu postuliere dies als Teil des Intellektuellen-Habitus allgemein. Daraus seien aber, entgegen Bourdieu, keine moralischen Forderungen begründbar. Aber auch innerhalb von Bourdieus Werk findet sich eine moralische Aussage auf folgenden zwei Ebenen, wie Wacquant beschreibt:

1. Vom Individuum aus betrachtet: Bourdieus Werk kann als Werkzeug verwendet werden, mit dessen Hilfe das Notwendige vom Möglichen unterschieden werden kann. Dadurch wird der Raum für moralisches Handeln bestimmt. (vgl. Wacquant 1996, S. 80-81)

2. Ebene der Soziologen: Der Soziologe hat die Aufgabe aufzuklären und dadurch die verborgenen Mechanismen der Macht zu zerstören (an dieser Stelle wird explizit Elias genannt, als ein Beispiel für einen Soziologen, der diesen Ansatz ebenso vertritt). Die verborgenen Mechanismen sollen zwar aufklären, aber nicht Einzelne als Schuldige anprangern oder Schuldgefühle wecken. Der Soziologe soll zwar aufklären, aber er darf keine normativen Grundsätze liefern, nicht die Grundlage für eine Moralphilosophie sein, sonst wäre er ein Prophet. Die Soziologie nennt Bedingungen des Ist-Zustands und wie die Gesellschaft zu einem Soll-Zustand kommen kann, aber nicht, worin das Soll besteht. (vgl. Wacquant 1996, S. 80-81)

Es mag verwundern, weshalb Bourdieu sich einerseits gegen diese ‚Prophetie‘ wendet, aber andererseits in hohem Maße selbst politisch aktiv war. Wacquant analysiert und erklärt dieses Problem im ersten Teil der *Reflexiven Anthropologie*. Bourdieu versuche,



sich von keiner politischen Organisation vereinnahmen zu lassen. Würde er in einer solchen Organisation aufgehen, müsste er seine Unabhängigkeit aufgeben, da seiner Aussage zufolge innerhalb von politischen Organisationen stets ein Zwang bestünde. In Organisationen, die sich klar als Opposition definieren, erkennt Bourdieu einen Zwang zum Nonkonformismus. Er kämpft nicht für oder gegen eine bestimmte politische Richtung, sondern er will sich für mehr Autonomie der Intellektuellen durch Aufdeckung der Machtstrukturen einsetzen. Zusätzlich sieht er Aufklärungsbedarf unter den Intellektuellen selbst: Zum einen *überschätzten* sie sich beziehungsweise ihre Macht als Individuen, gleichzeitig *unterschätzten* sie sich beziehungsweise ihre Macht als Klasse. (vgl. Wacquant 1996, S. 85-90)

Der eben genannte Konflikt klärt Wacquant durch den Autonomieanspruch auf, den Bourdieu für die Wissenschaften, vor allem für die Sozialwissenschaften, beansprucht. Bourdieu betont, die Sozialwissenschaften könnten nicht neutral sein, sie seien eminent politisch, denn sie befassen sich mit Machtstrukturen und sind gleichzeitig in ihnen gefangen. Im Gegensatz dazu stehen die Naturwissenschaften, die nicht in diesem Dilemma stecken und somit unpolitisch sein können. Eine neutrale Sozialwissenschaft ist eine Fiktion, denn sie steckt in einem Paradoxon fest. Mehr Autonomie, sprich mehr Wissenschaftlichkeit, führt nicht automatisch zu mehr politischer Neutralität, sondern führt zu einer höheren Relevanz für die Politik, ja sogar zu einer höheren Effizienz innerhalb der Politik, denn sie kann auch als Instrument zur Sicherung von Herrschaft dienen. Je mehr sich also die Sozialwissenschaft von der Politik entfernt, desto wichtiger wird sie für die Politik. (vgl. Wacquant 1996, S. 82-83)

Die Soziologie muss folglich stärker um ihre Autonomie kämpfen, je autonomer sie wird. Nur mit Hilfe der Analyse der Strukturen der Herrschaft kann es ihr gelingen, diese Aufgabe so gut es geht zu bewältigen.

„Wenn, wie es Bourdieus tiefe Überzeugung war, die Soziologie dazu da ist, den Menschen die Wieder-Aneignung ihrer sozialen Verhältnisse zu ermöglichen, dann ist die Kritik der herrschenden – und damit der Herrschaft stabilisierenden – Sichtweisen, im Zusammenhang mit der Globalisierung vor allem der neoliberalen Ideologie, ein wesentliches Element dieser Sozio-Analyse“ (Krais 2004, S. 189).

Die gerade genannte Sozio-Analyse deckt die versteckten Machtmechanismen auf und verhilft auf diesem Wege dazu, die Ungerechtigkeiten zu mindern. Bourdieus Anspruch

ist es, die Machtstrukturen aufzudecken, sie zu überprüfen und zu analysieren und, wenn nötig, selbst als Korrektiv einzuwirken.

An anderer Stelle wird Bourdieu noch deutlicher. In seinem Artikel *Politische Monopolisierung und symbolische Revolutionen*, der aus dem Jahr 2000 stammt und später von Franz Schultheis im Sammelband *Politik* herausgegeben wurde, fordert er regelrecht eine politische Philosophie von den Soziologen. Er bemängelt, wie stark sich Soziologen von der Politik und damit von normativen Aussagen fern halten. Dabei gesteht er ihnen zu, sie würden dies tun, um eine höhere wissenschaftliche Akzeptanz zu erlangen. Er hält diesen Preis allerdings für zu hoch. Im Gegenteil, sagt er, Soziologen sollten Gesellschafts-Utopien aufstellen, da sie dies sonst denjenigen mit weniger Skrupeln oder den weniger Kompetenten oder den Politikern und Journalisten überlassen müssten. Die Soziologen dürften nicht ihre politische Seite verneinen – der Wissenschaftlichkeit zuliebe. (vgl. Bourdieu 2010c, S. 333)

Bourdieu's Soziologie wäre ein bedeutsames Element genommen, würde er auf die Normativität verzichten. Die Strukturen, die häufig unbewusst stattfinden und agieren, will er aufdecken. Wäre es nicht möglich, die eigenen gesellschaftlichen Prägungen zu verändern, dann könnte Bourdieu keine normativen Sätze formulieren.

Entscheidungen *können* und *müssen* getroffen werden, Initiativen *können* ergriffen werden. „Er [Bourdieu, Anm. I. H.] bestreitet nur, daß [...] dies so bewußt, systematisch und zielgerichtet“ (Wacquant 1996, S. 47) getan wird. An dieser Stelle drängt sich die These auf, die Normativität biete einen Ausweg aus der ‚Determinismusfalle‘. Wäre Bourdieu's Habitus-Feld-Theorie tatsächlich so deterministisch angelegt, wie es manche Kritiker meinen, so wäre Bourdieu's normativer Anteil innerhalb seiner Theorie unerfüllbar. Indem er aber den Auftrag dazu gibt, reflexiv mit den gegebenen Grenzen und Möglichkeiten umzugehen und sie sich bewusst zu machen, erteilt er dem Determinismus-Vorwurf eine Absage. Es mag inkonsistent erscheinen, zunächst Handlungsbegrenzungen zu beschreiben, die den Verdacht einer deterministischen Theorie tatsächlich nahe legen, und dann eine Normativität zu formulieren, anstatt innerhalb der Theorie den nötigen Freiraum zu konzipieren. Diesen Vorwurf greift Bourdieu auf:

„Ich gelange hier auf anderen Wegen zu den gleichen Resultaten wie die Analysen von Gilles Deleuze über die Freiheit als ‚Bewußtseinserweiterung‘ [...]. Paradoxerweise gibt es Leute, die Analysen als ‚deterministisch‘ stigmatisieren, die, indem sie versuchen, den für das Bewußtsein und die Erklärung gegenüber offenen Raum zu erweitern, denjenigen, die deren Gegenstand bilden (hier beispielsweise den Professoren), die Möglichkeit der Befreiung bieten“ (Bourdieu 2004, S. 17).

Er wundert sich an dieser Stelle über den Vorwurf, er sei deterministisch, denn er sieht sich als denjenigen an, der die Möglichkeit aufzeigt, wie sich Personen aus dieser Determiniertheit befreien können. In seiner Rolle als Intellektueller ruft Bourdieu in seiner letzten öffentlichen Rede dazu auf, sich gegen die Gefahren zu stemmen, die der Neoliberalismus mit sich bringe. Er spricht sich dagegen aus, Sozialwissenschaft als Wissenschaft an und für sich zu betreiben. Vielmehr sollten sich die Sozialwissenschaftler engagieren. Er zieht Parallelen zu Biologen, die nur für sich forschen würden und fragt, daraus abgeleitet (Bourdieu 2001)<sup>13</sup>:

„Wenn es stimmt, dass unserem Planeten die schlimmsten Katastrophen drohen, haben dann diejenigen, die diese Katastrophen im Voraus zu kennen glauben und sie kommen sehen, nicht die Pflicht, jene Reserve aufzugeben, die sich die Wissenschaftler gewöhnlich auferlegen?“ (Bourdieu 2001).

Und wieder formuliert Bourdieu aus einer Möglichkeit einen Auftrag: Diejenigen, die schlimme Katastrophen verhindern können, sollen dies auch tun – ganz gleich, ob dies Biologen oder Soziologen sind. Für diesen Zweck müssen sie auch ihre Reserviertheit aufgeben.

„Wenn es mir notwendig erschien, eine der Ursachenketten nachzuzeichnen, die von den zentralsten Orten des Staats bis in die am meisten benachteiligten Regionen der sozialen Welt führen, indem ich gleichzeitig den Akzent auf die spezifisch politische Dimension der zweifellos unendlich viel komplexeren Prozesse gelegt habe, die zu einem Stand der Dinge geführt haben, der in der Tat nie von jemandem gedacht noch gewollt wurde, so geschah dies nicht, um der Logik der Anklage und des Prozesses Genüge zu leisten, sondern um zu versuchen, Möglichkeiten für ein rationales Handeln zu erschließen. Dies um des Zieles willen, das, was die Geschichte konstruiert hat, zu dekonstruieren und zu rekonstruieren“ (Bourdieu 2010a, S. 132).

---

<sup>13</sup> Da es sich hier um eine online veröffentlichte Rede handelt, findet sich in der Quellenangabe keine Seitenangabe.

Bourdieu's Ziel wird an dieser Stelle deutlich, ähnlich wie Elias sieht er die Aufgabe der Soziologie darin, gesellschaftliche Probleme beseitigen zu helfen.

### **3.1.3. Vergleich**

Ganz allgemein lässt sich schnell erkennen, wie viel wichtiger für Bourdieu als für Elias eine Einmischung in die Politik ist. Während Elias die Abhängigkeit vieler soziologischer Theorien von einer politischen Ideologie bemängelt, so stört sich Bourdieu nicht an dem gemeinsamen Ursprung. Vielmehr erkennt er die Leistung derjenigen an, die es schaffen über die Strukturen ihres eigenen Feldes zu reflektieren. Aus dieser Fähigkeit leitet er die Aufforderung ab, Soziologen sollten Personen aus anderen, gesellschaftlich einflussreichen, Feldern dabei helfen, über deren Feld zu reflektieren. Dies gilt vor allem für das politische Feld.

Für die Verknüpfung der Sozialwissenschaften mit einer Ideologie sieht Elias unter anderem folgendes Problem: Die Abhängigkeit von derartigen Ideen behindert die Emanzipation der Soziologie von der Politik. Seinen Vergleich mit der Abgrenzungsproblematik der frühen Naturwissenschaften teilt Bourdieu nicht, im Gegenteil: Er unterstellt, allein durch die Aufklärung über die Habitus der unterschiedlichen Gruppen und Klassen bewirke die Soziologie bereits etwas, allerdings in seinen Augen das Falsche. Die Zuschreibungen werden durch ihre Aufdeckung verfestigt und die Machtmechanismen wirken ungebrochen und sogar stärker fort. Deshalb muss eine Soziologie für Bourdieu immer auch normative Anteile in sich bergen.

Im Vergleich mit den Naturwissenschaften erkennen beide die Rolle der Soziologie als ‚Katastrophenschutz‘ an; Bourdieu nennt sie sogar einen ‚Kampfsport‘. Nur die Soziologie kann Gesellschaft analysieren und sich anbahnende Gefahren wie Kriege und andere Konflikte verhindern. Elias kritisiert darüber hinaus die Orientierung an der Physik als ‚harter‘ Wissenschaft. Für ihn lassen sich Zusammenhänge nicht mit Hilfe von Zahlen beweisen, wie er an Webers Ansatz kritisiert. Bourdieu und Elias sehen ein weiteres Dilemma gegeben: Der Inhalt der Soziologie lässt sich nicht abgrenzen von den Soziologen. Sie untersucht gesellschaftliche Strukturen und gleichzeitig sind die Soziologen Teil der Gesellschaft und damit auch Teil ihrer Strukturen. Was Elias nicht so explizit formuliert, ist folgende Verbindung von der Soziologie zu der Politik, auf die Bourdieu hinweist: Je neutraler die Soziologie wird, das heißt, je unabhängiger und

objektiver sie sich gibt, desto interessanter und bedeutsamer wird sie für die Politik, sprich mit zunehmender Objektivität und Autonomie sinkt die Autonomie und es wächst die Gefahr der Vereinnahmung der Soziologie durch die Politik.

Wenn sich Bourdieu für eine Einmischung der Soziologen in das politische Feld ausspricht, bleibt die Frage nach dem ‚inwiefern‘ und dem ‚wie‘ bestehen. Soziologen und Intellektuelle sollen ihre politische Meinung äußern und sich einmischen, sie sollen Missstände verändern und sich anschließend wieder zurückziehen. Sie sind demzufolge ein Korrektiv für das politische Feld. Um diesem Anspruch zu genügen, müssen sie aufgeklärt werden, um nicht zwischen Selbstüberschätzung und Machtunterschätzung des intellektuellen Feldes stehen zu bleiben. Elias spricht sich nicht gegen eine politische Meinung aus, sieht aber die Gefahr für Soziologen gegeben, sich von ihren Gefühlen leiten zu lassen. Die Angst vor beziehungsweise die Wut auf gesellschaftliche(n) Probleme(n) und Missstände(n) kann zu einem zu hohen Engagement führen, was der Sachlichkeit und Objektivität im Wege steht.

Distanzierung ist für Elias der Schlüssel zu einer Sachlichkeit, die für alle Menschenwissenschaften das oberste Ziel darstellen sollte. Bourdieu sieht die Selbstreflexion und ein analytisches Vorgehen ebenfalls als Ziel der Soziologie an. Die objektive Untersuchung ist auch für ihn Hauptzweck der Soziologie. Allerdings geht er an dieser Stelle nicht weiter auf Gefühle als ‚Objektivitätsverhinderer‘ ein.

Es könnte an dieser Stelle folgender Einwand gebracht werden: Wenn Soziologen selbst keinen Soll-Zustand *formulieren* dürfen, so bliebe noch das Aufzeigen von Wegen zur *Erreichung* dieses Ziels. Dies lehnt Elias aber ebenso ab, ihm sind Ideale zu unflexibel. Bourdieu vertritt deutlich Ideale, denn er setzt sich für das Brechen von vermeintlichen Werten ein, wie der Anhäufung von Geld und Macht. Sein eigenes politisches Engagement, das er deutlich von seinem soziologischen Engagement trennen möchte, sieht er als Teil seines eigenen Habitus. Damit befindet er sich auf der unbewussten Ebene des Handelns wie auch Elias, wenn er von den Affekten spricht. Diese bestehen beispielsweise in Furcht und Wut, aus denen heraus sich eine Person engagieren möchte. Elias sieht Affekte aber als schlechten Antrieb, während Bourdieu es für gut hält, wenn im Habitus der Intellektuellen das Einmischen bereits enthalten ist.

Elias als Fürsprecher für eine absolut deskriptiv-analytische Soziologie und Bourdieu als Vertreter einer normativen Soziologie zu nennen, ist trotz der bisher genannten Ansätze nicht ganz richtig. So spricht sich Elias durchaus für ein oberstes Ziel der Menschenwissenschaften aus – den Weltfrieden. Dies mag eine Utopie sein, allerdings geht Elias tatsächlich von einer möglichen Annäherung an dieses Ziel aus. Bourdieu erklärt, die Soziologie solle den Ist-Zustand analysieren, den Weg zu einem Soll-Zustand darstellen, dürfe dieses Soll aber nicht benennen, da sich der Soziologe sonst der Prophetie hingeben würde. Diesen Vorwurf kann Bourdieu allerdings selbst nicht wirklich parieren, nennt er doch soziale Gerechtigkeit, das Angehen der eben genannten ‚Pseudo-Werte‘ und soziale Gerechtigkeit als Ziele.

### 3.2. Dualismusproblem von Mikro- und Makroebene

Die Soziologie wird häufig in eine Mikrosoziologie und eine Makrosoziologie eingeteilt. In der Tat lassen sich die meisten Soziologen der einen oder der anderen Richtung zuordnen. Nicht so Elias und Bourdieu. Beide bestehen auf eine Verbindung der beiden vermeintlichen Pole (vgl. Treibel, 2006, S. 9). Heike Kahlert nennt derartige soziologische Theorien deshalb *Verbindungstheorien* (vgl. Kahlert 2009, S. 255).

Brücken überwinden eine Schlucht, einen Fluss oder ähnliche Hindernisse, sie machen einen Weg begehbar, der sonst in einer Sackgasse enden würde. Ohne die Dichotomie, die überwunden werden soll, würde diese Brücke nicht benötigt werden. In diesem Bild verbleibend stelle ich im folgenden Kapitel die Frage, von welcher ‚Seite‘ diese ‚Brücke‘ geschlagen wird.

Individuum und Gesellschaft sind für Elias und Bourdieu zwar nicht voneinander zu trennen, sie sind aber auch nicht dasselbe. Ein Individuum existiert nicht ohne Gesellschaft und eine Gesellschaft existiert nicht ohne Individuen. Dennoch existieren diese beiden Begriffe, die grundsätzlich voneinander zu unterscheiden sind. Diese Dichotomie versuchen Elias und Bourdieu zu überwinden; wie genau, wird im folgenden Kapitel erläutert. Ich verwende dabei gedanklich das Bild einer Brücke, auch wenn van Krieken betont:

„We need only think of what bridges do – they keep things apart as much as they provide a means of moving from one to the other. The bridge ceases to exist unless the polarity/opposition/dualism remains in place, the bridge needs the dualism, if we can use such a functionalist term. The same applies to ‚links‘, and even integration and synthesis are less interesting once they have been completed and there is nothing left to integrate or synthesise“ (van Krieken 2000, S. 121)

Van Krieken hält also fest, was die Aufgabe von Brücken ist. Sie trennen Dinge, genauso wie sie es ermöglichen, vom einen zum anderen zu gelangen. Brücken existieren so lange, wie Polaritäten und Gegensätze bestehen. Dieses gilt nach van Krieken genauso für Integration und Synthese, die weniger interessant sind, wenn der jeweilige Prozess abgeschlossen ist. (vgl. van Krieken 2000, S. 121)

### 3.2.1. *Elias: Makro-Mikro-Verbindung*

Elias grenzt sich von allen Soziologen ab, die das Individuum als etwas Eigenständiges, getrennt von der Gesellschaft Existierendes, ansehen. In diesem Zusammenhang nennt er Durkheim und Weber. (vgl. Elias 2006k, S. 157-158)

In seiner Kritik bezieht er auch die Ansicht mit ein, Individuum und Gesellschaft würden sich gegenseitig durchdringen:

„Wie man sich auch eine solche ‚gegenseitige Durchdringung‘ vorstellen mag, was kann diese Metapher anderes bedeuten, als daß es sich hier um zwei verschiedene Wesenheiten handelt, die zunächst getrennt existieren und die sich dann gewissermaßen nachträglich ‚interpenetrieren‘“ (Elias 1997b, S. 21).

Elias spricht sich prinzipiell gegen eine Trennung von Individuum und Gesellschaft aus. Wenn das Verbinden von zwei Dingen ein ‚getrennt-voneinander-Sein‘ voraussetzt, dann würde sich Elias deshalb höchstwahrscheinlich gegen die Frage wehren ‚von welcher Seite schlägt er die Brücke zwischen Mikro- und Makroebene?‘. Dennoch soll diese Untersuchung klären, ob Bourdieu und Elias in der Erstellung ihrer Theorien von einer makrotheoretischen Betrachtung den Blick verengen oder ob sie den Winkel einer mikrotheoretischen Betrachtung auf die Gesellschaft hin weiten.

Eine Erklärung für die Existenz der zwei unterschiedlichen Theorien sieht Elias in der praktischen Frage gegeben, ob das Individuum sich selbst am wichtigsten sein soll oder ob die Gesellschaft über das Wohl des Einzelnen gestellt werden soll. Dieses Thema wird in der Philosophie beziehungsweise Ethik zentral behandelt. Damit beginnt laut Elias die Konstruktion dieses Dualismus. (Dazu Genauerer, siehe Kapitel 3.3 *Individuum und Gesellschaft*).

„Dem Widerschein des unausgetragenen inneren Zwiespalts der beiden Ideale begegnet man vor allem in den Theorien von Soziologen mit einer konservativ-liberalen Schattierung des nationalen Ideals. Max Webers theoretisches Denken – wenn auch durchaus nicht seine empirischen Untersuchungen – und in dessen Nachfolge die Theorien Talcott Parsons’ sind Beispiele dafür“ (Elias 1997b, S. 48).

Dieser Zwiespalt, der nach wie vor als Konflikt besteht und in der Philosophie diskutiert wird, zieht sich durch die Soziologie wie ein roter Faden. Dies sieht Elias als Missstand



an, den er beheben möchte. Einen weiteren Faktor, der die Bildung des Dualismus begünstigt, sieht Elias in den unterschiedlichen Perspektiven der Menschenwissenschaften gegeben:

„Beide Formen [die der Historiker und Soziologen, Anm. I. H.] des Selbst-Verständnisses führen, wie man sieht, in die Irre. Bei genauerer Betrachtung findet man, daß diese beiden Spezialwissenschaften ihr Augenmerk lediglich auf verschiedene Schichten oder Ebenen ein und desselben Geschehenszusammenhangs richten“ (Elias 2002a, S. 52).

Elias spricht an dieser Stelle von den Historikern, die eher einzelne Individuen betrachten, und Soziologen, die überwiegend die Gesellschaft als Ganzes betrachten. Er vertritt die Ansicht, die geschichtlichen ‚Individuen‘ ließen sich nur im Kontext der Geschehnisse ihrer Umgebung und früherer Ereignisse betrachten und tatsächlich darstellen. Jedes existierende Individuum ist angewiesen auf die Gesellschaft, in der es lebt. Elias verwendet den Ausdruck *Individuum*, auch wenn er damit keine unabhängige und gänzlich selbstbestimmte Einzelperson meint:

„Jedes der Individuen, die solche Figurationen miteinander bilden, ist einmalig und einzigartig. Aber die Figuration selbst kann sich mit einem relativ geringen Wandlungstempo über viele Generationen hin erhalten. Figurationen, die beinahe identisch sind, die sich jedenfalls nur in einem recht langsamen Wandel befinden, können dementsprechend von verschiedenen rascher wechselnden Individuen gebildet werden“ (Elias 2002a, S. 28).

Für die Existenz von Figurationen sind Individuen notwendig, jede Einzelperson ist dabei einzigartig, so Elias. Es ließe sich nun einwenden, Elias selbst würde damit eine Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft beziehungsweise Figurationen vollziehen, indem er von den unterschiedlichen Wandlungstempi von Individuum und Figuration schreibt. Eine Figuration und damit auch eine Gesellschaft wären dadurch relativ unabhängig vom Individuum. Dem widerspricht Elias allerdings. Auch der Ansicht, einzelne Personen könnten Umbrüche erzeugen, erteilt er eine Absage.

Einzelne Personen sind laut Elias nicht in der Lage, große gesellschaftliche Veränderungen alleine zu bewirken. Dazu äußert er sich beispielsweise in der *Höfischen Gesellschaft*. Er spricht selbst politischen Morden, wie sie in dynastischen Staaten häufiger vorkamen, keine große Wandlungskraft zu. Auch wenn nicht nur der Herrscher,

sondern die ganze Dynastie getötet oder entmachtet wurde, änderte sich am politischen System nichts. Andere Herrscher ergriffen die Macht und es blieb ein dynastisches System. Erst im Laufe der Zeit, durch die Industrialisierung und zunehmende Urbanisierung, bildeten sich andere Strukturen. (vgl. Elias 2002a, S. 9)

Die Betrachtung vieler einzelner Personen und ihrer Psyche ist aber auch nicht der Schlüssel für ein besseres Verständnis von Gesellschaft:

„psychogenetische Untersuchungen allein, ohne engsten Zusammenhang mit soziogenetischen Untersuchungen, eignen sich kaum zur Aufdeckung der Strukturen geschichtlicher Prozesse. Das vermag im Grunde nur eine Zivilisationstheorie, die psychogenetische und soziogenetische Aspekte miteinander verbindet“ (Elias 2006d, S. 23).

Wichtig ist für Elias demzufolge die Betrachtung der Auswirkungen von Ereignissen auf die Psyche wie Angst, Minderwertigkeitsgefühle, Wünsche u. Ä. Diese stehen in engem Zusammenhang mit der Soziogenese. Erst eine Zivilisationstheorie, die auf beide Aspekte eingeht – die individuellen sowie die gesamtgesellschaftlichen Einflüsse und Auswirkungen – kann zufriedenstellende Antworten auf soziologische Fragen geben.

„Die Quintessenz eines so weitgespannten Gesamtwerkes wie des Eliasschen läßt sich kaum – erstens, zweitens, drittens – in wenigen Sätzen zusammenfassen. Aber sie läßt sich auf einen Punkt bringen, der als Gedanke alle Elias-Arbeiten durchzieht und ihnen zugrundeliegt: daß nämlich die langfristigen Verhaltensänderungen der einzelnen Menschen in einer erforschbaren Beziehung stehen zu den langfristigen Veränderungen der Gesellschaft und umgekehrt“ (Bartels 1995, S. 17).

Die Verbindung der Mikro- und der Makrotheorien zu einer einzigen Gesellschaftstheorie, die geschichtliche Prozesse berücksichtigt, ist der Kern von Elias' Theorie, wie er sagt:

„Ich habe keinen Zweifel daran, daß die nächsten und, ich denke, auch dauerhafteren Zentraltheorien der Gesellschaftswissenschaften in dieser Richtung liegen: in der Überwindung der ideologischen Trennung von Individuum und Gesellschaft, in der Richtung auf eine Figurations- und Prozeßtheorie“ (Elias 2006g, S. 234).

Um diese Entwicklung voranzutreiben, schlägt Elias vor, statt „Individuum“ den Ausdruck „Menschen im Singular“ und statt „Gesellschaft“ besser „Menschen im Plural“ zu verwenden. (vgl. Elias 2006k, S. 159)

Elias auf seine Zivilisationstheorie zu beschränken hieße, ihn verkürzt wiederzugeben. Dennoch muss sie als eines seiner Zentralthemen anerkannt werden. In ihr beschreibt er Machtverhältnisse, die Bedeutung der Geschichtlichkeit und er verbindet die Mikro- mit der Makroebene. Bedeutsam ist dabei Folgendes: Für seine Prozessbücher verwendete er unter anderem Manierenbücher und untersuchte die Wandlungen dessen, was als gutes Benehmen galt. Meine These lautet nun, Elias beginnt auf einer Makroebene und schlägt die Brücke zur Mikroebene.

„Aber es läßt sich nicht rein theoretisch oder spekulativ entscheiden, ob sich die Veränderungen des psychischen Habitus, die im Lauf der abendländischen Geschichte zu beobachten sind, in einer bestimmten Ordnung und Richtung vollziehen; die Prüfung des geschichtlichen Erfahrungsmaterials allein kann lehren, was daran richtig ist und was nicht“ (Elias 1997b, S. 76-77).

Elias spricht hier von *dem* psychischen Habitus, den er untersuchen möchte, befindet sich damit auf der Makroebene. Ein Einwand könnte nun sein, die in den Manierenbüchern zum Teil beschriebenen Personen seien Individuen und damit würde er sich nicht auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene bewegen. Dazu muss geklärt werden, was die Manierenbücher darstellen: Sie sind Anleitungen, wie sich Personen ‚anständig‘ verhalten sollen. Und genau damit sind sie normative Aussagen. Sie werden zwar nicht von jeder Person befolgt, können aber für jede Person gelten, sobald sie sich auf offiziellem Terrain befindet. Elias bezieht seine Zivilisationstheorie also zunächst auf eine normative Ebene und damit eine Makroebene. Erst im zweiten Schritt verengt er den Blick auf kleinere Personenkreise, bis hin zu Einzelpersonen.

„Der Standard des gesellschaftlich Geforderten und Verbotenen ändert sich; ihm entsprechend verlagert sich die Schwelle der gesellschaftlich gezüchteten Unlust und Angst; und die Frage der soziogenen menschlichen Ängste erweist sich so als eines der Kernprobleme des Zivilisationsprozesses“ (Elias 1997b, S. 77).

Ängste und Unlust sind etwas sehr Persönliches, selbst wenn sie laut Elias durch gesellschaftliche Prozesse bedingt sein können. Er verbleibt auch hier nicht in der

Mikroposition, sondern fragt nach den Ängsten, die über einen längeren Zeitraum geprägt und soziogenetisch bedingt sind. Diese stellen für ihn einen Kernpunkt des Zivilisationsprozesses dar. Er verbindet also die Psychoanalyse, als deren Mitbegründer er gilt (vgl. Erdheim 1996, S. 158), mit der Soziologie und der Geschichte.

So würde ich für Elias' Theorie zusammenfassen: Sein Fokus liegt tendenziell auf größeren Zusammenhängen, unter Berücksichtigung der Mikroebene.

### **3.2.2. Bourdieu: Mikro-Makro-Verbindung**

Für Bourdieus Ansatz der Überwindung des Mikro-Makro-Dualismus ist sein Habitus-Konzept von größter Bedeutung (vgl. Treibel 2006, S. 224). Mit ihm wird die Mikroebene der handelnden Person mit der Makroebene der Gesellschaft verbunden. Vereinfacht gesagt: Der Habitus festigt und verändert gesellschaftliche Regeln und Normen und wird gleichzeitig durch diese bestätigt oder zur Veränderung gezwungen. Wie für Elias so soll auch für Bourdieu die Frage beantwortet werden, von welcher Seite der Kluft er diese zu schließen versucht. Bourdieu beobachtete in seinen frühen Studien in der Kabylei das Verhalten dieser nordafrikanischen Bevölkerungsgruppe. Sie war zum damaligen Zeitpunkt (1950er und 1960er Jahre) noch sehr agrarisch geprägt. Traditionen waren noch relativ fest verwurzelt, wobei sich ein Umbruch bereits abzeichnete. Bourdieu verwendete Ergebnisse seiner Forschung in Algerien in mehreren Büchern, beispielsweise: *Esquisse d'une théorie de la pratique, precede de trois etudes d'ethnologie zabyle* von 1972 (deutsch: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, 1979), *Le sens pratique* von 1980 (*Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, 1987), ebenso seine späte Arbeit *La Domination masculine* von 1998 (*Die männliche Herrschaft*, 2005).

Für diese frühen algerischen Untersuchungen führte er Interviews, verteilte Fragebögen und untersuchte so die gängige Praxis (s. a. Fuchs-Heinritz, König 2005, S. 17-18). Beispielsweise beginnt Bourdieu in seinem *Entwurf einer Theorie der Praxis* im ersten Kapitel mit drei Erzählungen von Personen, die in einen Konflikt geraten sind. In diesen Berichten erläutert er sehr genau, wie komplex die Erwartungen und Anforderungen an die Konfliktparteien sind. (vgl. Bourdieu 1979, S. 11-15)

Sein Vorgehen sieht also folgendermaßen aus: Zuerst beobachtet Bourdieu das Verhalten der Beteiligten, dann erläutert er die Verhaltensregeln, die diesem Handeln zugrunde

liegen. Danach geht er auf zusätzliche Verschärfungen ein, die entstehen, wenn eine Person diese Regeln nicht kennt beziehungsweise nicht beachtet. Im nächsten Schritt analysiert er die Regeln und verallgemeinert sie. (vgl. Bourdieu 1979, S. 15-17) So gelangt Bourdieu vom direkten Handeln einzelner Personen zu Verhaltensweisen beziehungsweise Regeln von Personengruppen. Im zweiten Teil des Buches *Entwurf einer Theorie der Praxis* entwickelt Bourdieu dann seine Theorie der Praxis. (vgl. Bourdieu 1979, S. 170-172)

Frank Hillebrandt analysiert in einem Artikel *Die Habitus-Feld-Theorie als Beitrag zur Mikro-Makro-Problematik in der Soziologie – aus der Sicht des Feldbegriffs*. So schreibt er:

„Die Mikro-Makro-Problematik versucht Bourdieu [...] durch eine Relationierung der Begriffe Habitus und Feld aufzulösen. [...] das Konzept der Dialektik von Habitus und Feld [...] [stellt] den wichtigsten Beitrag der Kulturosoziologie Bourdieus zur Bewältigung der Mikro-Makro-Problematik in der soziologischen Theoriebildung dar“ (Hillebrandt 2006, S. 5).

Bourdieu überwindet den Mikro-Makro-Dualismus also mit Hilfe der Verknüpfung von Habitus und Feld. Ich folge in der Darstellung Hillebrandts Beschreibungen, weil sie gut strukturiert und schlüssig sind.

Der soziale Raum, in dem sich alle Mitglieder einer Gesellschaft befinden, wird durch die soziokulturelle Praxis der Akteure permanent reproduziert. Weder diese Strukturen noch die verschiedenen Habitus-Varianten sind fixiert und unveränderbar. Die Lebensstile, die sich nicht leicht ändern, sind also für die herrschende soziale Ungleichheit verantwortlich, von der die Sozialstruktur geprägt ist. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 9)

„Diese [gerade genannten, Anm. I. H.] theoretischen Aussagen gewinnt Bourdieu, dies scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein, durch eine empirische Analyse der soziokulturellen Praxis von sozialen Akteuren. Seine kulturosoziologische Argumentation ist also alles andere als spekulativ, sondern empirisch fundiert“ (Hillebrandt 2006, S. 9).

Beispielsweise findet sich in den *Feinen Unterschieden* ein sehr großer Datensatz aus Untersuchungen zu Musik- und Kunstgeschmack, zu Bildung, Einkommen und Einstellungen. Aus diesen empirischen Daten entwickelt Bourdieu seine Theorie.

Hillebrandt bezeichnet darüber hinaus das Feld als Hilfe, um einen weiteren Dualismus zu überwinden, nämlich den Dualismus zwischen *Formalismus* und *Reduktionismus*. Mit *Formalismus* bezeichnet Hillebrandt eine deduktive Ableitung der soziokulturellen Praxis aus den Strukturen des Feldes. Dann aber könnte allein aufgrund der Strukturen des Feldes das Verhalten der Akteure abgeleitet werden. Mit *Reduktionismus* meint Hillebrandt genau dies, nämlich die Möglichkeit, die Struktur des Feldes allein aus den Interessen und aus dem Willen jedes einzelnen Akteurs abzuleiten. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 11-12)

Hillebrandt nennt fünf Voraussetzungen für die Praxis des Feldes, anhand derer er die Verortung von Bourdieus Habitus-Feld-Theorie zur Überwindung der Dichotomie vornimmt:

1. „Das Zusammentreffen von inkorporierter und objektivierter Geschichte“ (Hillebrandt 2006, S. 13)

*Inkorporierte* Geschichte ist zu einem Habitus geformte Geschichte. *Objektivierte* Geschichte ist Ding gewordene Geschichte der Praxisformen eines Feldes. Die inkorporierte Geschichte des Akteurs darf nicht im Gegensatz zur objektivierten Geschichte des Feldes stehen, in dem er ‚mitspielen‘ möchte. Der Habitus wird durch die Regeln des Feldes verändert, so kann er völlig im Feld aufgehen und sich dann wie ein Apparat aufgrund von Automatismen verhalten. Für den Eintritt in ein Feld reicht es, wenn der Habitus nicht komplementär zur objektivierten Geschichte steht. Wer jedoch aufsteigen möchte, muss sich deutlich genauer nach den „Spielregeln“ richten, er wird regelrecht geprüft. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 13-14)

2. „Beweglichkeit und Wandlungsfähigkeit des Habitus“ (Hillebrandt 2006, S. 14)

Wie Bourdieu beschreibt, ist der Habitus trotz des Hysteresis-Effekts beweglich. Dies muss er sein, da inkorporierte und objektivierte Geschichte in Zusammenhang stehen. Wie eben verdeutlicht wurde, muss sich der Habitus der Praxis des Feldes anpassen, um im Kampf um die Positionen mitspielen zu können. Die Praxis des Feldes hingegen wird durch die Habitus der Akteure mitbestimmt. So wandeln sich nicht nur die Habitus der Akteure, sondern ebenfalls die Praxen der Felder. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 14)

3. „Illusio“ (Hillebrandt 2006, S. 15)

Damit ist die unreflektierte Akzeptanz der Regeln eines Feldes gemeint. Diese Akzeptanz muss bereits vor dem Eintritt in ein Feld bestehen. Allgemein wirksam ist für Bourdieu die Akzeptanz der illusio der Konkurrenz. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 15)

4. „Praktischer Sinn als ‚Spiel-Sinn‘“ (Hillebrandt 2006, S. 15)

Wenn die Akteure die Regeln reflektieren und durchschauen, könnten sie aus dem Spiel aussteigen wollen. Er schreibt: „Die Akteure müssen das Spiel lieben, sie müssen sich mit dem Spiel identifizieren, was gerade nicht impliziert, dass sie das Spiel tatsächlich durchschauen“. (Hillebrandt 2006, S. 15-16)

5. „Kampf als Reproduktion des Feldes“ (Hillebrandt 2006, S. 16)

Innerhalb eines Feldes findet beständig ein Kampf um die Positionen statt, wobei aber nicht das jeweilige Feld beziehungsweise seine Regeln zur Disposition stehen. Dies ist nicht mit einer beginnenden Revolte oder Revolution gleichzusetzen. Im Gegenteil: Wer sich nach oben kämpfen oder seine Macht einfach nur behalten möchte, der kann dies nur durch Einhaltung der Regeln erreichen (z. B. die bestimmte Verteilung der Kapitalarten). Auf diese Weise werden sie bestätigt und gefestigt. Soziale Ungleichheit reproduziert sich somit permanent. Selbst wer sich gegen diese Effekte zur Wehr setzt, kann nicht aus dem Praxisfeld aussteigen. (vgl. Hillebrandt 2006, S. 16)

Diese fünf Aspekte nennt Bourdieu selbst, er selbst formuliert dies folgendermaßen:

„Vermag der Habitus als Operator zu funktionieren, der den Bezug der beiden Relationssysteme in der und durch die Hervorbringung der Praxis praktisch herstellt, so weil er zu Natur gewordene Geschichte ist, die als solche negiert weil als zweite Natur realisiert wird: In der Tat gibt das ‚Unbewußte‘ niemals etwas anderes wieder als das Vergessen der Geschichte, das die Geschichte selbst vollzieht, indem sie die objektiven Strukturen, die sie erschafft, in jenen Quasi-Naturen, als welche die Habitusformen zu verstehen sind, verkörpert“ (Bourdieu 1979, S. 171).

Der Habitus verbindet also die Struktur und die Praxis, indem sie als zweite Natur die Struktur auf den Handelnden in Form des Unbewussten überträgt. Die Unbewusstheit

entsteht durch das Vergessen der Entstehungsgeschichte der Handlungsweisen, die schließlich zu einem selbstverständlichen und als korrekt angesehenen Verhalten werden. Wie bereits erwähnt, gelangt Bourdieu zu seiner Theorie, indem er zunächst die Praxis beobachtet, was ich an dieser Stelle als Mikroebene ansehe. In einem zweiten Schritt schließt er auf die Strukturen, die hinter dieser Praxis stehen, was ich als Makroebene interpretiere. Deshalb komme ich zu dem Schluss, Bourdieu überwindet die Dichotomie der Mikro-Makro-Ebenen von der Mikroebene ausgehend.

### 3.2.3. *Vergleich*

Die weit verbreitete Trennung in eine Mikro- und eine Makrosoziologie lehnen Elias und Bourdieu ab. Das Individuum ist stark von der Gesellschaft beeinflusst und geprägt und kann deshalb nicht als eine unabhängige Existenz an und für sich betrachtet werden. Die Gesellschaft hingegen besteht aus den Individuen. Elias nennt als Gründe für den Dualismus die Philosophie, die die Frage nach dem höheren Gut stellt, ob dies *das Ich* oder *die Gesellschaft* sei. Kontraproduktiv für eine Verbindungstheorie ist seiner Meinung nach die Trennung in verschiedene Wissenschaften, wie die Geschichte und die Soziologie.

Die Überwindung von der Dichotomie halten Elias und Bourdieu für essenziell, um Gesellschaft verstehen zu können. Im Fall von Elias spielt die Prozesshaftigkeit eine bedeutende Rolle. Er entwirft eine Theorie der Psychogenese in Abhängigkeit von der Soziogenese. Die Gesellschaft beziehungsweise die Figurationen, denen ein Individuum angehört, prägen die Person, diese wiederum prägt ihr Umfeld. Dies ist ein Prozess, der anfangs- und endlos ist. Diese Prozesshaftigkeit findet sich in Bourdieus Ansatz des Habitus als inkorporierte Geschichte wieder. Die erklärenden Analysen für die gegenseitige Beeinflussung und Prägung sind sich äußerst ähnlich. Beide Soziologen gehen vom Habitus als inkorporierter Geschichte aus.

Einen Unterschied sehe ich allerdings darin gegeben, auf welche Weise sie zu ihrer Theorie gelangen. Während Elias eher von einer makrotheoretischen Seite die Verbindung zur mikrotheoretischen Seite schlägt, gelangt Bourdieu eher von der Mikro- zur Makrotheorie. Wie bereits erwähnt, fasse ich die Manierenbücher als makrotheoretische Quellen auf. Sie formulieren Normen und stellen kein individuelles Verhalten einzelner Personen dar. Bourdieu beobachtet zunächst einzelne Personen,



erkennt Handlungsstrukturen und formuliert daraus die ungeschriebenen Gesetze von Personen in ihrer Gesellschaft. Weder Elias noch Bourdieu ist aber einem der beiden Pole zuzuordnen, weil sie diese explizit miteinander verbinden. Dennoch können für Elias verschiedene Werke genannt werden, die jeweils eine unterschiedliche Perspektive aufweisen. So analysierte er in seiner Studie *Mozart* das Umfeld des großen Musikers, seine Verflechtungen mit Adligen und die Zwänge, unter denen er deshalb stand. Dieses Buch fokussiert also auf eine Person und berücksichtigt deren Verflechtungen. Eine eher makrotheoretische Untersuchung sind die *Studien über die Deutschen*, in denen Elias herauszuarbeiten versucht, was ‚die Deutschen‘ dazu brachte, die Grausamkeiten des Holocausts zu verüben und welche soziologischen Hintergründe hinter dem Terror der Roten Armee Fraktion steckten. Als Gemeindestudie sei hier noch *Etablierte und Außenseiter* zu nennen, wobei diese Einteilung der drei Werke sicherlich anders aufgefasst werden könnte. Elias zieht in allen seinen Büchern die Verbindung zu beiden Polen der Theorie.

Für Bourdieu gilt ebenso: Er lässt sich keinem der beiden Pole zuordnen, aber einzelne Werke lassen sich doch der Makro- beziehungsweise der Mikrotheorie oder einer ‚mittleren Größe‘ zuordnen; so betrachtet *Die politische Ontologie Martin Heideggers* eine konkrete Person in deren sozialem Kontext. *Wie die Kultur zum Bauern kommt* setzt sich stark mit den gesellschaftlichen Strukturen auseinander und könnte als eher makrosoziologisch angesehen werden. Diese ‚Einteilungen‘ sollen aber lediglich verdeutlichen, wie breit das Spektrum der beiden Soziologen gefächert ist und sollen keine theoretische Einordnung darstellen.

Bourdieu selbst dürfte dieser Einschätzung gefolgt sein, denn direkt nach Elias gefragt, antwortet er: „Nichtsdestoweniger denke ich, dass man die echte Rolle des Staates nicht finden kann, indem man beim Staat beginnt“ (Bourdieu und Chartier 2011, S. 99). Dies impliziert, Bourdieu beginnt auf keiner makrotheoretischen Ebene, er würde dies aber Elias als Ausgangspunkt unterstellen.

### 3.3. Individuen und Gesellschaft

In diesem Kapitel wird untersucht, in welchem Verhältnis eine einzelne Person zu einer Gruppe von Personen steht. Hier lässt sich die Frage nach der Individualisierung stellen. Dies ist ein zentraler Unterschied zum Thema der Mikro- und Makroperspektive, das bereits behandelt wurde. Bei Fragen zur Individualisierung rücken politische Themen schnell in den Fokus, ist diese doch verbunden mit dem Neoliberalismus.

#### 3.3.1. *Elias: Frage nach dem höheren Gut*

Elias fragt, weshalb es überhaupt erst zu der Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft gekommen ist. Er selbst gibt mehrere Antwortmöglichkeiten.

Wenn eine Person innerhalb eines Staates lebt, gibt es zwei Wertigkeitsansätze. Im einen Fall schätzt sie den Staat als höherwertig ein, im anderen Fall nimmt sich die Person selbst als höchstes Gut wahr. Wenn die Nation hochgeschätzt wird, muss sich das Individuum dieser unterordnen, im Kriegsfall sogar bereit sein, ihr sein Leben zu opfern. Ist sich die Person selbst das Wichtigste, nimmt sie sich als etwas Besonderes wahr und strebt möglicherweise danach, einzigartig zu sein oder zu bleiben. Wegen dieser scheinbaren Gegensätzlichkeit zwischen dem Individuum einerseits und der Gesellschaft andererseits, fand die strikte Trennung dieser beiden Entitäten in der Soziologie statt, so Elias. Hinzu kam die Abgrenzung der Soziologie als Wissenschaft an sich von der Psychologie. Die Gesellschaft im Ganzen erschien, als Abgrenzung zur Psychologie, das wichtigere Objekt der Beobachtung zu sein. (vgl. Elias 1997b, S. 46-48)

„In der Entwicklung aller solcher nationalstaatlichen Wertsysteme begegnet man auf der einen Seite einer Strömung, die die Gesamtgesellschaft, die Nation, als höchsten Wert erscheinen lässt; man findet in ihnen auf der andern Seite eine Strömung, die den einzelnen ganz auf sich gestellten Menschen, die ‚geschlossene Persönlichkeit‘, das freie Individuum als höchsten Wert erscheinen lässt. Es ist nicht immer ganz einfach, diese beiden ‚höchsten Werte‘ in Einklang miteinander zu bringen“ (Elias 1997b, S. 47).

Ausdruck dieser Schwierigkeit bildet das Verlassen des geozentrischen Weltbildes, das nur mit größter Mühe überwunden werden konnte. Dennoch sind die Menschen im Natiozentrismus oder im Egozentrismus gefangen.

„Das geozentrische Weltbild ist der Ausdruck dieser spontanen und unreflektierten Selbstzentriertheit der Menschen, dem man auch heute noch unzweideutig genug im Denken der Menschen außerhalb der Naturbereiche, also zum Beispiel in den nationozentrischen oder in den um das vereinzelte Individuum zentrierten soziologischen Denkweisen begegnet“ (Elias 1997b, S. 60).

Der Irrglaube, alle Sterne inklusive der Sonne würden sich um die Erde drehen, kann sinnbildlich dafür stehen, wie in individualisierten Gesellschaften das Ich gesehen wird. Zwar wurde der Glaube an das geozentrische Weltbild zerstört, was einem Angriff auf die Wertigkeit der Menschheit glich, in den Köpfen aber wurde es ersetzt durch das individualistische Weltbild. Elias fände es wertvoll zu untersuchen, ob es bestimmte gesellschaftliche Bedingungen gibt, die für das Selbstbild des homo clausus besonders förderlich sind:

„Es wäre nicht uninteressant, mit Hilfe von systematischen Untersuchungen festzustellen, ob und wieweit es Gradierungen und Variationen dieses Typs der Selbsterfahrung in den verschiedenen Elitegruppen und den verschiedenen breiteren Schichten der entwickelteren Gesellschaften gibt“ (Elias 1997b, S. 58-59).

Das Selbstbild, ein Individuum zu sein, das unabhängig von anderen Personen existieren kann, ist ein Trugschluss. Jeder Mensch ist auf andere Menschen angewiesen, alleine schon um eine Sprache zu lernen, mit der er kommunizieren kann. Elias macht für den Beginn der zunehmenden Ich-Zentriertheit René Descartes verantwortlich (vgl. Elias 2001a, S. 263). Für das Lexikon *Grundbegriffe der Soziologie* schrieb Elias einen Artikel zu dem Begriff *Figuration*. Dort hält er fest:

„Ein heranwachsendes Menschenwesen, das keinen Zugang zu Sprach- und Wissenssymbolen einer bestimmten Menschengruppe erworben hat, bleibt außerhalb aller menschlichen F[iguration]en und ist daher nicht eigentlich ein Mensch“ (Elias 2010a, S. 76).

Für Elias wird ein Mensch erst durch die Teilhabe an der Menschheit zu einem Menschen. Diese Ansicht erscheint problematisch zu sein, denn er schließt geistig Schwerbehinderte von der Menschheit aus. Elias geht aber auf diesen Aspekt ein, er spricht psychisch Kranken zu, von Figurationen autonom zu sein (welche Krankheitsbilder genau mit „Wahnsinn“ gemeint sind, darüber schweigt er sich aus):

„Ein einzelner Mensch kann eine relative Autonomie gegenüber bestimmten F.en haben, aber allenfalls nur in Grenzfällen (etwa des Wahnsinns) von F.en überhaupt. F.en können eine relative Autonomie im Verhältnis zu bestimmten Individuen haben, die sie hier und jetzt bilden, aber niemals im Verhältnis zu Individuen überhaupt. [...] Ein einzelner Mensch kann einen Freiheitsspielraum besitzen, der es ihm ermöglicht, sich von einer bestimmten F. abzulösen und sich in eine andere einzufügen, aber ob und wie weit das möglich ist, hängt selbst von der Eigenart der betreffenden F. ab“ (Elias 2010a, S. 77).

Das Bewusstsein für dieses ‚Verknüpftsein‘ ist laut Elias kaum vorhanden. Offenbar neigen Menschen dazu, Komplexitäten zu vereinfachen, um sich selbst aus der Verantwortung zu nehmen, wie er in *Was ist Soziologie?* erläutert:

„Die Wasserstoffbombe, die ja schließlich auf Veranlassung von Staatsmännern entwickelt wurde und notfalls auf Anordnung von Staatsmännern gebraucht werden wird, dient als eine Art Fetisch, als ein Ding, auf das man seine Furcht abladen kann, während die wirkliche Gefahr in der gegenseitigen Bedrohung liegt, die feindliche und zum Teil durch ihre Feindschaft selbst interdependente Menschengruppen füreinander darstellen und aus der die derart Verstrickten keinen Ausweg wissen. Die Klage über die Bombe und über die Wissenschaftler, deren realitätsorientierte Forschungen sie möglich machten, ist ein Vorwand, mit dessen Hilfe man sich die eigene Mitschuld an der gegenseitigen Bedrohung oder jedenfalls die eigene Ratlosigkeit über die scheinbare Unentrinnbarkeit der Bedrohung von Menschen durch Menschen zu verdecken sucht und sich zugleich der Mühe entzieht, nach einer realistischeren Erklärung für die gesellschaftlichen Verflechtungen zu suchen, die zu einer allmählichen Eskalation der Bedrohungen von Menschengruppen untereinander führen“ (Elias 2006k, S. 27-28).

An diesem Beispiel zeigt sich: Eine Bedrohung wird von Menschen auf eine Bombe reduziert, die wiederum ‚in den Händen‘ eines (einzelnen) Machthabers liegt. Die Angst vor einem Angriff mit dieser Bombe resultiert auf der Annahme, dieser Machthaber würde willkürlich und damit grausam, vor allem aber aus freien Stücken handeln. Mit dieser Angst, die sich auf eine Bombe und einen Machthaber bezieht, wird die eigene Schuld an der Bedrohung verschleiert oder aber gerechtfertigt. Menschen fixieren ihre Angst auf Technologien anstatt wirklich zu hinterfragen, was die Gründe für die Gefahr sind.

„Das ist die Diskrepanz zwischen dem relativ hohen Vermögen, Probleme des außermenschlichen Naturgeschehens jeweils sachgerechter oder realistischer zu

bewältigen, und dem vergleichsweise geringen Vermögen, Probleme des menschlich-gesellschaftlichen Zusammenlebens mit annähernd gleicher Stetigkeit der Bewältigung zugänglich zu machen“ (Elias 2006k, S. 29).

Damit spielt Elias auf die Bereitschaft an, physikalische, biologische oder andere naturwissenschaftliche Gegebenheiten bis in ihren Ursprung zu untersuchen. Wenn es aber um menschliche Probleme des Zusammenlebens geht, existiert eine Art Blindheit und ein Unwillen, sich als Produkt der Umgebung zu sehen. Ein Grund dafür ist seiner Meinung nach die Konsequenz, die dies mit sich brächte:

„Vielen Menschen widerstrebt dieser Gedanke. Es ist schrecklich, sich vorzustellen, daß Menschen selbst miteinander Funktionszusammenhänge bilden, in denen sie zum guten Teil blind, ziellos und hilflos dahintreiben. Es ist viel beruhigender, wenn man sich vorstellen kann, daß die Geschichte – die ja immer die Geschichte bestimmter menschlicher Gesellschaften ist – einen Sinn und eine Bestimmung, vielleicht gar einen Zweck habe, und es gibt ja immer von neuem Menschen, die uns verkünden, was dieser Sinn ist“ (Elias 2006k, S. 75).

Die Sinnhaftigkeit und in jüngerer Geschichte die Universalität des Ichs spielen für Menschen stets eine große Rolle:

„Steht denn gar keine Absicht, so fragten sie sich einst, stehen gar keine Ziele hinter dem ewigen Kreisen der Planeten? Um die Natur als einen mechanischen gesetzmäßigen Funktionszusammenhang sehen zu können, mußten sich Menschen von der weit befriedigenderen Vorstellung lösen, daß hinter jedem Naturereignis eine für sie selbst sinnvolle Absicht als die eigentlich bestimmende Kraft stünde“ (Elias 2006k, S. 74).

Diese Abkehr von der Sinnsuche muss laut Elias nun für ‚die‘ Gesellschaft geschehen, die relativ unabhängig von einzelnen Wünschen und Absichten der Angehörigen existiert. Elias argumentiert hier ähnlich wie Albert Camus in seinem Essay *Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*: Wer die Sinnlosigkeit erkennt, hat die Chance für sich selbst genug zu sein und sich damit von höheren Zielen frei zu machen. Dies ist sowohl für Camus als auch für Elias der Weg in eine relative Autonomie:

„das bedeutet ebenfalls zunächst eine Sinnentleerung. Nur verhält es sich auch in diesem Falle so, daß Menschen erst dann hoffen können, dieser sinn- und zwecklosen gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge Herr zu werden und ihnen einen Sinn zu

geben, wenn sie sie als solche relativ autonome Funktionszusammenhänge eigener Art zu erklären und systematisch zu erforschen vermögen“ (Elias 2006k, S. 75).

Für Elias ist es also erklärtes Ziel, Menschen die Einsicht zu vermitteln, nur in größeren Zusammenhängen zu existieren und damit das Denken in größeren Zusammenhängen näher zu bringen.

„Die Begriffe ‚Individuum‘ und ‚Gesellschaft‘ werden häufig so gebraucht, als spräche man von zwei verschiedenen ruhenden Substanzen. Man gewinnt bei diesem Gebrauch der Worte leicht den Eindruck, daß es sich bei dem, worauf sie abzielen, nicht nur um verschiedene, sondern um absolut getrennt existierende Objekte handle. Aber in Wirklichkeit sind es Prozesse, auf die diese Worte abzielen. Es sind Prozesse, die sich zwar unterscheiden, aber nicht trennen lassen“ (Elias 2002a, S. 39).

Elias fasst also Menschen und Menschenbeziehungen als Prozesse auf. Insgesamt könnte sein Ansatz folgendermaßen aufgefasst werden: Menschen sind immer Teil und Motor eines Prozesses, eines Wandels. Dieser Wandel wirkt sich auf die Länge der Interdependenzketten aus. Sie werden länger und unübersichtlicher, wodurch sich der Fokus von der Gemeinschaft abwendet und sich auf die Person selbst richtet. Deshalb schwindet die Bedeutung der räumlich nahen Gemeinschaft, seit die Interdependenzketten länger werden, und die Person nimmt sich zunehmend als Individuum, gar als homo clausus wahr. Dies ist nahezu eine zwangsläufige Folge von den ins Unüberschaubare gewachsenen Verflechtungen. Aus dieser Wahrnehmung heraus streben Menschen nach Einzigartigkeit, die aber nie gegeben ist, da die Abhängigkeit von anderen Menschen und von Figurationen bestehen bleibt. Einen weiteren Nebenaspekt bringt Elias' Ansatz mit sich: Einen Rechtsstaat ohne physische Gewalt kann er sich nicht vorstellen (vgl. van Voss und van Stolk 1996, S. 58).

Elias hat kein grundsätzlich negatives Menschenbild, er geht durchaus von dem Wunsch nach einem friedlichen Zusammenleben der Menschen aus. Da Menschen aber nicht in Figurationen denken beziehungsweise sich ihrer eigenen Auswirkungen auf einen großen Zusammenhang nicht bewusst sind, kann ein friedliches Zusammenleben nur mit Hilfe des staatlichen Gewaltmonopols funktionieren.

Elias beschreibt in seinem Buch *Gesellschaft der Individuen*, wie sich das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft wandelt (vgl. Elias 2001a, S. 218). Menschen leben so gut

wie nie als einzelne Individuen (vgl. Elias 2001a, S. 220), sondern in organisierten Gruppen, die an Souveränität und Macht verlieren, wenn sie sich zu noch größeren Bündeln zusammenschließen (vgl. Elias 2001a, S. 222).

„Man mag die zunehmende Integration der Menschheit begrüßen oder nicht. Ganz sicher ist, daß sie zunächst einmal die Ohnmacht des Einzelnen im Verhältnis zu dem, was sich auf der Spitzenebene der Menschheit abspielt, verstärkt“ (Elias 2001a, S. 223).

Dieses Phänomen der ungleichen Machtverhältnisse ist es, das Elias zu einer weiteren Kritik an der Philosophie und der Anthropologie bringt: Sie würden lediglich das Verhältnis des Menschen zu seiner biologischen Umwelt und zur Natur allgemein sehen, aber nicht zu seiner Gesellschaft. Deshalb, so schreibt er, sei die Freiheitsdiskussion stets etwas Statisches gewesen, da versucht wurde, die prinzipielle Freiheit des Menschen zu definieren. Wer aber die Freiheit der Menschen in ihrer Gesellschaft bestimmen möchte, entdeckt die Prozesshaftigkeit der Freiheit der Menschen als Gesellschaft. (vgl. Elias 2001a, S. 223)

Innerhalb dieses Prozesses macht Elias eine Entwicklung aus, die zu einer zunehmenden Individualisierung führt: In den Ländern, die irreführenderweise ‚Entwicklungsländer‘ genannt werden, sind einzelne Menschen oftmals stärker an ihr direktes Umfeld, vor allem ihre Familie, gebunden. Eine Ich-Identität ist zwar vorhanden, aber es überwiegt die Wir-Identität. Nimmt die wirtschaftliche Entwicklung zu, wird die Ich-Identität stärker. (vgl. Elias 2001a, S. 238-9)

In Übergangsgesellschaften lässt sich häufig ein Nepotismus (Vetternwirtschaft) ausmachen, den Elias als übliche Erscheinung erachtet. Die wirtschaftlichen Gegebenheiten befinden sich schon auf der nächsthöheren Entwicklungsstufe, aber die Wir-Identität sorgt für eine besonders starke Unterstützung der Verwandtschaft, gerade wenn es um die Besetzung von Posten und Arbeitsplätzen geht. (vgl. Elias 2001a, S. 239)

„Höher gestellten Beamten eines neu selbständigen Staates fällt es dementsprechend schwer, Verwandten ihre Unterstützung zu verweigern, wenn diese eine der begehrten Staatsstellen, sei es auch eine ganz niedrige, zu erlangen suchen. Von dem Ethos und der Gewissensbildung der entwickelteren Staaten her betrachtet, ist die Bevorzugung von Verwandten bei der Besetzung von Staatsstellen im Kompetenzbereich eines höheren Beamten eine Form von Korruption. Gemäß der vorstaatlichen Gewissensbildung ist sie

eine Pflicht und, solange jeder das tut, also im herkömmlichen Macht- und Statuskampf der Sippen, eine Notwendigkeit“ (Elias 2001a, S. 239).

Allerdings bemerkt Elias eine Ausnahmesituation vor allem für Japan und schließt diese auch nicht für andere, gerade asiatische, Länder aus. In Japan sei die Verlagerung zur Ich-Identität nicht so weit voran geschritten, und gerade deshalb macht er einen Vorteil für die Konkurrenzfähigkeit aus. Weshalb er hier einen Zusammenhang sieht, lässt Elias offen. (vgl. Elias 2001a, S. 239)

Dieser Anstieg an wirtschaftlicher Konkurrenz wirkt als Druck unter anderem auf die einzelnen Staaten Europas. Um diesem Druck standzuhalten, sieht Elias drei Möglichkeiten: Entweder treten die einzelnen Länder Europas in eine größere Abhängigkeit von den USA oder aber sie schließen sich verstärkt zusammen und bilden einen Staatenbund oder sogar einen Bundesstaat. Die Chancen für letzteres schätzt Elias gering ein, weshalb er als wahrscheinlichste Variante eine weitere annimmt: Wegen der national geprägten Habitus und vor allem durch die sprachlichen Unterschiede können sich die Individuen der einzelnen Länder nicht mit einem Staat Europa identifizieren und es bleiben die einzelnen Staaten bestehen. Sie sind dabei nur scheinbar selbstständig. (vgl. Elias 2001a, S. 291-292)<sup>14</sup>

### **3.3.2. Bourdieu: Massendynamik der Individualisierung**

Bourdieu spricht von Individuen als Akteuren, die sich in einem Feld befinden, dabei einzigartig sind und Wirkungen in ‚ihrem‘ Feld produzieren. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 138-139)

Es stellt sich die Frage, was eine Person zu einem Individuum macht und weshalb sie sich bemüht, ein solches zu sein. Bourdieu liefert eine Erklärung:

„So kann man [...] ein notwendiges Band zwischen drei unbestreitbaren und nicht voneinander zu trennenden anthropologischen Tatsachen feststellen: Der Mensch ist und weiß sich sterblich, dies zu denken ist ihm aber unerträglich oder unmöglich, und da er dem Tod verfallen ist – einem Ende, das nicht als Ziel genommen werden kann, da es, mit

---

<sup>14</sup> An dieser Stelle muss auf das Entstehungsjahr dieses Textes hingewiesen werden: 1987, also noch vor dem Mauerfall, vor dem Ende des Kalten Krieges und vor allem vor Einführung des Euros. Dennoch erscheint mir diese Analyse aktueller denn je: Ohne eine *mächtige* politische Einigung und ohne Existenz einer europäischen Wir-Identität wurde der Euro eingeführt.



Heidegger zu sprechen, ‚die Möglichkeit des Unmöglichen‘ darstellt –, ist er ein Sein ohne Daseinsberechtigung, besessen von dem Bedürfnis nach Rechtfertigung, Legitimierung, Anerkennung“ (Bourdieu 2001c, S. 308).

Menschen sind demzufolge davon getrieben, Anerkennung zu erreichen und sich selbst zu rechtfertigen, weil sie um die Sinnlosigkeit des Lebens wissen, sich diese aber nicht eingestehen können oder wollen. Bourdieu bezeichnet dieses Hetzen nach Anerkennung und einer Sinngebung als Jagd:

„Über die von ihr angebotenen sozialen Spiele verschafft die soziale Welt mehr und anderes als das, was diese scheinbar bieten: Die Jagd zählt, wie Pascal bemerkt, ebenso viel wie die Beute, wenn nicht sogar mehr, und im Handeln liegt ein Glück, das über die offenkundigen Gewinne – Lohn, Preis, Auszeichnung – hinausgeht; es besteht darin, der Gleichgültigkeit (oder Depression) zu entrinnen, beschäftigt zu sein, Ziele zu haben und sich objektiv, also subjektiv mit einem sozialen Auftrag versehen zu fühlen. Erwartet, umworben, mit Verpflichtungen und Verbindlichkeiten überhäuft sein heißt nicht nur der Einsamkeit oder Bedeutungslosigkeit entkommen, es heißt, auf die kontinuierlichste und konkreteste Weise das Gefühl haben, für die anderen zu zählen, also an sich wichtig zu sein“ (Bourdieu 2004, S. 309).

Eine Person versucht folglich stets, sich für andere Personen wichtig zu machen. Das verschafft ihr das Gefühl, einen Wert zu besitzen. Dies kann als Hang zur Scheinobjektivität interpretiert werden: In diesem Auftrag, der sich auf andere, auf ‚die Gesellschaft‘ bezieht scheint Objektivität zu stecken, aber tatsächlich ist das Handeln dennoch stets Ausdruck subjektiver Empfindungen.

Wenn Bourdieu von Individuen in ihrer Gesellschaft spricht, dann nennt er zumeist direkte, reale Beispiele. So lässt er in *Das Elend der Welt* Personen zu Wort kommen, die sonst kaum eine Chance hätten, ihre Ansichten einem breiteren Publikum vorzustellen. Er untersucht aber an dieser Stelle nicht explizit das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft im Allgemeinen (Abstrakten).

An einer Stelle beschreibt Bourdieu die Konzentration von jeweils ähnlich hoch beziehungsweise niedrig angesehenen Geschäften in ganz bestimmten Straßenzügen. Der Wert eines solchen Geschäftes hängt dabei jeweils ab von den Eigenschaften, der Qualität und dem Preis der angebotenen Waren. Dies in Verbindung mit der Kundschaft sorgt sogar für die Namensgebung des Berufes des Akteurs, ob also ein Friseur als

„Hairdresser“, ein Schuster als „Schuhdesigner“ oder ein Kunsttischler als „Innendekorateur“ bezeichnet wird (vgl. Bourdieu 2010b, S. 119).

„Solche Gegensätze spiegeln eine regelrechte Symbolik der feinen Unterschiede wider: Hinweise auf die Einzigartigkeit von ‚Schöpfung‘ und ‚Schöpfer‘, Anspielungen auf das Alteingesessensein, die Tradition, den ‚Adel‘ des Geschäftsgründers und seine Betätigungen, die immer mit distinguierten, oft dem Englischen entlehnten Doubletten bezeichnet werden“ (Bourdieu 2010b, S. 119).

Bourdieu zufolge spielt die Zeit, die ein Geschäft bereits vor Ort ansässig ist, eine Rolle, ebenso wie der Verkaufende selbst. Bourdieu spricht sogar bereits von einem ‚Adel‘, der mit diesen Anglizismen bezeichnet wird und sich alleine dadurch bereits von der breiten Masse der Konkurrenz abhebt.

Die Tatsache, die Verteilung dieser Ladengeschäfte tatsächlich auf einem Stadtplan nachzeichnen zu können, bringt Bourdieu dazu, einen Zusammenhang zwischen dem physischen Raum und dem sozialen Raum zu ziehen. Der physische Raum spiegelt in sichtbarer Weise den sozialen Raum wider. Der gesellschaftliche Platz wird der Person auf diese Weise täglich vor Augen geführt. (vgl. Bourdieu 2010b, S. 120).

Dies allein erklärt aber noch nicht, wie die Ichbezogenheit und die Abspaltung von Individuum und Gesellschaft zustande kommen. Bourdieu nennt dafür als Hauptgrund den Neoliberalismus. Für dessen Verbreitung zieht er Philosophen, die sich in den Medien äußern, mit in die Verantwortung:

„Man macht aus dem Wirtschaftsliberalismus die notwendige und hinreichende Bedingung für politische Freiheit und setzt dadurch Staatsinterventionismus mit ‚Totalitarismus‘ gleich; man identifiziert das Sowjetsystem und den Sozialismus miteinander und behauptete damit, daß der Kampf gegen die für unausweichlich gehaltenen Ungleichheiten unwirksam sei (was ihm den Vorwurf, die Besten zu entmutigen, nicht erspart) und daß dabei die Freiheit auf jeden Fall Schaden nehmen müsse; man assoziiert Effizienz und Modernität mit dem Privatunternehmen, Archaismus und Ineffizienz mit dem öffentlichen Dienst und will dadurch das vermeintlich egalitärere und effizientere Kundenverhältnis an die Stelle des Verbraucherverhältnisses setzen. Man identifiziert Modernisierung mit der Überführung der rentabelsten öffentlichen Dienstleistungen in den Privatsektor sowie mit der Auflösung oder Disziplinierung des untergeordneten Personals im öffentlichen Dienst,

das für alle Ineffizienzen und alle ‚Erstarrungen‘ verantwortlich gemacht wird“ (Bourdieu 2010a, S. 128).

Öffentliche Meinungsmacher vermitteln also, laut Bourdieu, die Ziele des Neoliberalismus als hehre Ziele; mehr noch: Sie geben ihm eine moralische Note, indem sie ihn nicht nur als hinreichende, sondern auch als notwendige Bedingung für die politische Freiheit bezeichnen. Durch diese Annahme wird ein Trugbild gezeichnet, demzufolge die Ungleichheiten nicht bekämpft werden dürfen, da sonst die Freiheit in Gefahr wäre. Das Ergebnis ist eine Verfestigung und Rechtfertigung der Ungerechtigkeiten. Es werden Vorurteile aufgebaut, nach denen jegliche Art des Wettbewerbs zu Modernisierung führt und Arbeitsverhältnisse im öffentlichen Dienst von Ineffizienz geprägt sind. (vgl. Bourdieu 2010a, S. 128) Zu dieser Anerkennung des Neoliberalismus als ‚Garant der Freiheit‘ gesellt sich eine weitere Fehlannahme, die Bourdieu in *Das Elend der Welt* aufzeigt:

„Diese mangels kulturellem Kapital zu einem beinahe sicheren schulischen Scheitern verurteilten jungen Leute sind bis zu einem relativ fortgeschrittenen Alter Existenzbedingungen ausgesetzt, die trotz allem ihre Zukunftspläne beflügeln können: Die Schule durchbricht, indem sie sie provisorisch von den produktiven Tätigkeiten fernhält und der Arbeitswelt entzieht, den auf der vorweggenommenen Anpassung an die beherrschten Positionen beruhenden ‚natürlichen‘ Zyklus der Reproduktion der Arbeiter und drängt sie zur Ablehnung manueller Arbeit (und vor allem Fabrikarbeit) sowie der Lage der Arbeiter; die Schule drängt sie zur Ablehnung der ihnen einzig zugänglichen Zukunft, ohne ihnen jedoch in irgendeiner Weise eine Garantie auf die Zukunft zu geben, welche sie doch zu versprechen scheint, auf die definitiv zu verzichten sie ihnen allerdings über die *schicksalhafte Wirkung* ihrer Verdikte beibringt“ (Bourdieu 2010a, S. 131; Hervorh. i. O.).

Aufgrund ihrer sozialen Herkunft ist diesen jungen Menschen nur ein enges Spektrum an beruflichen Möglichkeiten gegeben. In der Schule wird ihnen allerdings zweierlei vermittelt: Zum einen sei jeder für sein Scheitern selbst verantwortlich, zum anderen sei manuelle Arbeit, in diesem Falle die Arbeit in der Fabrik, eine minderwertige Arbeit. Für Bourdieu ist die Schule verantwortlich für das Nichterreichen einer höher angesehenen Berufssparte bei gleichzeitiger Entwürdigung der einzig möglichen Art der Arbeit. Den jungen Menschen wird eine Illusion vermittelt, sie könnten alles schaffen (wenn sie es nur

wollten), aber gleichzeitig versperrt ihnen die Schule den Weg dorthin. (vgl. Bourdieu 2010a, S. 131)

Das ‚Versagen‘ wird zu einem persönlichen Ereignis gemacht, da formal jeder die gleiche Aufgabe gestellt bekommt. Die ‚Schuld‘ für das Versagen wird bei dem Individuum gesucht. Paradoxerweise wird diese Annahme nicht durch das offensichtlich gehäufte Auftreten des Phänomens entkräftet, sondern dadurch sogar als Vorurteil gefestigt. Das Widerlegen des Vorurteils hieße dann, jeder der ‚es geschafft‘ hat, müsste sich eingestehen, nicht aus eigener Kraft in diese Position gelangt zu sein. (vgl. Bourdieu 2010a, S. 131)

Personen sehen sich in der Gesellschaft als Ergebnisse ihrer eigenen Anstrengung. Der Neoliberalismus gibt bestimmte Ziele vor, sei es in materieller oder symbolischer Hinsicht. Wer anerkannt werden möchte – und das wird durch die von Bourdieu dafür kritisierten Philosophen verbreitet – der muss sich selbst zu etwas Besonderem machen. Durch diese Individualisierung werden die ‚Individuen‘ dazu gezwungen, sich den materialistischen Vorgaben zu unterwerfen, auch wenn die Teilnehmer an diesem Wettbewerb keine (nicht einmal ansatzweise) fairen Bedingungen vorfinden.

Obwohl Bourdieu die Zwänge, die auf jede Person einwirken, besonders stark hervorhebt, hält er es dennoch für möglich, eine Revolution auf einzelne Personen zurückzuführen. Wobei hier der Begriff der Revolution weiter zu fassen ist, als die Beschränkung auf materielle Dinge. Eine Revolution kann seiner Meinung nach tatsächlich von einzelnen Ereignissen oder sogar einzelnen Personen ausgelöst werden:

„es gibt aber auch symbolische Revolutionen, solche, die von Künstlern, Wissenschaftlern oder auch großen religiösen oder manchmal, seltener, von politischen Propheten ausgelöst werden – Revolutionen, die an die mentalen Strukturen rühren [...]. Auf dem Gebiet der Malerei war dies der Fall bei Manet“ (Bourdieu 1998b, S. 63-64)

Bedingung für die erfolgreiche Wirkung ist dabei allerdings eine bereits vorher etablierte Position im entsprechenden Feld.

### 3.3.3. Vergleich

Die Frage danach, wie sich ein (und zwar kein bestimmtes) Individuum in seiner Umgebung wahrnimmt, rückt die Betrachtung in die Nähe der Psychologie. Da Elias' Theorie deutlich näher an die Psychoanalyse angrenzt als Bourdieus Ansatz, überrascht es nicht, wenn Elias häufiger und detaillierter auf diese Fragestellung eingeht. Bourdieu zieht es vor, einzelne reale Personen sprechen zu lassen (z. B. in *Das Elend der Welt*), anstatt generelle Sichtweisen von Individuen auf die Gesellschaft zu formulieren.

Bei der Frage nach der Entstehung und den Folgen der Individualisierung lassen sich mit Hilfe von Bourdieus Kritik am Neoliberalismus Rückschlüsse auf seine Vorstellung von der Wahrnehmung von Personen bezüglich ihrer Position in der Gesellschaft ziehen. Dem Individuum wird dabei von der Gesellschaft suggeriert, für seinen Erfolg oder sein Scheitern selbst verantwortlich zu sein. Gleichzeitig werden die Mechanismen der sozialen Platzzuweisung verschleiert. Hinzu kommt die offensichtliche Zurschaustellung einer Hierarchie im Ansehen der sozialen Positionen. Wer es ‚nicht weit bringt‘, der ist offenbar nicht in der Lage dazu und damit kein passiver, sondern ein aktiver Verlierer. Das englische Wort ‚loser‘, das auch im Deutschen als Beleidigung verwendet wird, trägt meines Erachtens diesen Aspekt in seiner Bedeutung mit. Mit dem Neoliberalismus wird die Privatisierung allgemein als Fortschritt bewertet, sie gilt als effizient und modern. Dabei macht sie nicht vor den Menschen halt – sie ‚privatisieren‘ sich, indem sie sich nicht in Gemeinschaften oder Familienverbänden wahrnehmen, sondern als Individuen, die im permanenten Konkurrenzkampf mit anderen Individuen stehen. Bourdieu kritisiert also nicht nur den Neoliberalismus, sondern auch die zunehmende Individualisierung.

Elias äußert sich ebenfalls zu der Thematik der zunehmenden Individualisierung, macht aber andere Faktoren als Ursache aus. Er betrachtet dabei die geschichtliche Entwicklung und anhand seiner Analysen kann folgender Prozess beschrieben werden: Die Valenzen einer jeden Person wurden in ursprünglichen Dorfgemeinschaften innerhalb einer relativ kleinen Umgebung gesättigt. Die Dörfer werden im Laufe der Entwicklung größer, die Interdependenzketten verlängern sich und deshalb können die Valenzen vielfältiger gesättigt werden. Die ‚Auswahl‘ an Personen, die in Frage kommen, wird größer. Dieses Mehr bietet ein Plus an Möglichkeiten, die Entscheidung wird aber nun zur Pflicht. Um eine Übersättigung der Valenzen zu vermeiden, muss das Umfeld selektiert werden. Dabei stellt sich die Person selbst vermehrt in den Fokus der eigenen Betrachtung, der

Prozess der Individualisierung beginnt und es entsteht der homo clausus. Für Elias liegt die Ursache der Individualisierung und damit der Wandel in der Sichtweise auf die Gesellschaft im Wachsen der Interdependenzketten. Er spricht von der zunehmenden ‚Privatisierung‘ im Sinne eines Rückzuges auf das Private. Die Scham- und Peinlichkeitsschwellen rücken vor, Gefühle werden als Subjektivität wahrgenommen.

In der Suche nach dem Grund des Bedürfnisses nach Anerkennung und Verbesserung kommen Elias und Bourdieu wiederum zu einer ähnlichen Antwort – das Leben hat keinen gegebenen und allgemein gültigen, ‚letzten‘ Sinn. Elias sieht den Glauben an eine Selbstbestimmtheit und an die Möglichkeiten der Individualisierung als Ausweg der Mehrheit der Menschen an, um sich diese Tatsache nicht eingestehen zu müssen. Die Vorstellung, sich selbst einen Wert verleihen zu können und sich selbstbestimmte Ziele zu setzen, teilt Bourdieu ebenfalls. Ebenso nehmen beide an, Menschen leiteten aus der Frage nach dem *Grund* der Existenz die Frage nach der *Berechtigung* der Existenz ab. Deshalb streben Menschen danach, sich selbst von anderen abzuheben, ohne aber die Anerkennung durch diese zu verlieren. Elias und Bourdieu wenden sich demzufolge beide gegen den zunehmenden Zwang, sich selbst eine Bedeutung zu erarbeiten, indem ‚Einzigartigkeit‘ geschaffen werden soll. Dennoch nennen sie unterschiedliche Gründe für diese Individualisierung und ziehen unterschiedliche Schlüsse.

Elias sieht als Folge dieses Wandels der Ich-Wir-Balance einen Ursprung für manche so genannte Zivilisationskrankheit, wie beispielsweise die Depressionen. Bourdieu bezeichnet als Grund für Depressionen eher die Gleichgültigkeit mit der Menschen versuchen, der Konzentration auf das Ich zu entgehen. Elias fokussiert seine Kritik eher auf die psychischen Probleme und Schwierigkeiten, die die Individualisierung mit sich bringt. Für ihn ist dies eine negative Entwicklung, die aber gleichzeitig für die Person selbst eine Flucht vor Verantwortung und der Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Lebens darstellt.

Bourdieu beleuchtet verstärkt die Nachteile, die die Individualisierung (als *illud* des Neoliberalismus) mit sich bringt. Dabei geht er weniger auf psychische Probleme ein als vielmehr auf Zwänge und die Chancenungleichheit. Indem er diese Mechanismen aufdeckt, versucht er sie zu bekämpfen. Die negativen Selbstzuschreibungen nimmt er damit ebenso in den Fokus, wie die Fremdzuschreibungen. Den Glauben, ‚schuld‘ am eigenen Scheitern zu sein, burden sich die Menschen wegen der zunehmenden

Individualisierung selbst auf. Anstatt sich dem entgegen zu stellen, wirkt dieser Irrglaube als Katalysator für den Neoliberalismus. Diesen ‚Teufelskreis‘ zu durchbrechen, ist ein wichtiges Ziel von Bourdieus Soziologie.

### 3.4. Theorie und Praxis

Soziologische Theorien sind der Versuch, soziale Praxis abzubilden, wobei sich zwischen der Theorie und der Praxis wegen der vorgenommenen Reduktion der Komplexität oftmals eine Kluft öffnet. Da auf Bourdieus politische Aktivität (die als praktisches Handeln aufgefasst werden könnte) bereits im Kapitel *Bourdieu: Deskriptivität mit Normativität* eingegangen wird, soll im Folgenden lediglich erläutert und verglichen werden, welche Auffassung Elias und Bourdieu von der Theorieentwicklung haben und wie sie Theorie und gesellschaftliche Praxis miteinander verbinden.

#### 3.4.1. *Elias: Komplexitäten berücksichtigen*

Elias betont, je komplexer der Untersuchungsgegenstand sei, desto komplexer werde die Theorie. Deshalb könne eine schlichte Addition von Einzelergebnissen die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht erklären. Dennoch würden soziologische Theorien häufig mit der analytischen Vorgehensweise der chemischen oder physikalischen Wissenschaften verglichen, bei der einzelne Forschungsergebnisse zu einer Theorie zusammengefasst werden. Für die Soziologie hält Elias dies für unmöglich. (vgl. Elias 2006I, S. 69) Die analytische Forschungsweise stößt allerdings nicht nur innerhalb der Soziologie an ihre Grenzen.

„Je höher man auf der evolutionären Stufenleiter der Gegenstandsbereiche emporsteigt, um so weniger wird es möglich, das Funktionieren und Verhalten jeweils höher organisierter Einheiten zureichend aus den Eigenschaften ihrer isoliert untersuchten Teileinheiten zu erklären, um so mehr finden sich Wissenschaftler vor die Aufgabe gestellt, sie auch aus der Organisation der Teileinheiten zu erklären, also aus der Konfiguration, die diese miteinander bilden, aus der Art, wie sie funktionsteilig aufeinander abgestimmt und voneinander abhängig sind“ (Elias 2006I, S. 69).

Das ‚große Ganze‘ ist nicht lediglich die Summe seiner Einzelteile, weil die Abhängigkeiten jeweils vielfältiger werden und damit die Komplexität zunimmt. Dieses Phänomen besteht in der Physik ebenso wie in der Soziologie, so Elias:

„Selbst in der Physik treten in einzelnen Zweigen, vor allem im Bereiche der physikalischen Kosmologie, neben die Gesetze auch drei- oder vierdimensionale



Konfigurations- und Prozeßmodelle als zentrale Repräsentanten der theoretischen Synthese. Das anschaulichste Beispiel dafür sind Modelle des Universums“ (Elias 2006l, S. 70).

An diese Analogie schließt sich ein Beispiel an: Das Universum könnte nicht erklärt werden, wenn sämtliche Sonnensysteme lediglich als Einzelne physikalisch untersucht würden. Selbst wenn dies gelänge, dann bliebe nach wie vor unklar, wie sich die Sonnensysteme zueinander verhalten, wie sie sich bewegen, auch Aspekte der Raumkrümmung dürften meines Erachtens kaum verständlich werden.

Den vermeintlichen Nachteil, nämlich das Fehlen sauber arbeitender analytischer Forschungsmethoden, im Vergleich zur Physik, räumt Elias mit dem Verweis auf die Gesetzmäßigkeiten des Universums aus. Im Anschluss an diesen Exkurs in die Physik geht Elias auf eine weitere Naturwissenschaft ein, mit der die Soziologie häufig zu ihrem Nachteil verglichen wird: die Biochemie. Er nennt als Beispiel den Aufbau eines DNS-Moleküls. Dabei sei es unmöglich, in einem wirklichkeitsgetreuen Modell nur einen Strang darzustellen, denn ohne die Doppelhelix sei es nicht zu verstehen. (vgl. Elias 2006l, S. 70) Elias wählt dieses Beispiel, weil die einzelnen Molekülteilchen noch relativ unabhängig voneinander seien. Er schlussfolgert: Wenn es trotz dieser relativen Unabhängigkeit der *Moleküle* dennoch für die Verständlichkeit des Gesamten absolut notwendig ist, beide Stränge der Doppelhelix abzubilden, dann muss das Abbilden von *sozialen Abhängigkeiten* ungemein komplizierter sein. (vgl. Elias 2006l, S. 70) Elias argumentiert, der Mensch in seiner sozialen Umgebung sei viel komplexer als ein DNS-Molekül, aus dem sich der Einzeller und schließlich der Mensch entwickelt habe. Er betont, in anderen Wissenschaften würde ebenso zunehmend auf Struktur- und Prozessmodelle zurückgegriffen werden, je komplexer die untersuchte Struktur würde. Der Mensch ist dabei weitaus mehr als die Summe zahlreicher einzelner Moleküle. (vgl. Elias 2006l, S. 71-72)

Mit dieser Erklärung entgeht Elias dem Vorwurf, seine Theorie sei nicht abstrakt genug. Eine abstrakte Theorie, die sich womöglich gar aus einzelnen Theorien zusammensetzen ließe, könnte nicht präzise genug sein, um die Realität abzubilden. Für die Erklärung komplexer Zusammenhänge reichten addierte abstrakte Theorien niemals aus – ganz gleich, ob es sich um die Naturwissenschaften oder eben um die Soziologie handele.

Zu dem Problem der Komplexität der Theorie gesellt sich ein weiteres hinzu, die Sprache. Sie ist das Hilfsmittel, mit dem die Praxis in der Theorie dargestellt wird. Dabei gilt für sie:

„Unsere Sprachen sind so konstruiert, daß wir in vielen Fällen eine ständige Bewegung, einen kontinuierlichen Wandel nur so ausdrücken können, daß wir ihm beim Sprechen und Denken zunächst den Charakter eines isolierten Objektes im Zustand der Ruhe geben und dann, gewissermaßen nachträglich, durch die Hinzufügung eines Verbs zum Ausdruck bringen, daß sich das normalerweise Ruhende bewegt. [...] Wir sagen: Der Wind weht, als ob der Wind zunächst ein ruhendes Etwas wäre, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in Bewegung setzt und zu wehen beginnt – als ob der Wind etwas anderes wäre als das Wehen, als ob es auch einen Wind geben könne, der nicht weht“ (Elias 2006k, S. 145).

Elias bemängelt hier die Statik von Worten. ‚Wind‘ ist bewegte Luft, benötigt also eigentlich nicht mehr den Zusatz ‚wehen‘. Seiner Meinung nach ist dies ein Zeichen für einen Mangel in der ‚Abbildbarkeit‘ von Prozessen durch Sprache. Doch dies ist nicht der einzige Mangel, den die üblicherweise verwendete Sprache aufweist, denn beim Sprechen werden Menschen objektiviert.

„Ganz besonders [...] die zwingende Tendenz unserer Sprachen, uns in einer Weise sprechen und denken zu machen, als ob alle ‚Objekte‘ unseres Nachdenkens, die Menschen selbst miteingeschlossen, zunächst einmal Objekte, nicht nur ohne Bewegung, sondern auch ohne Beziehungen wären, ist für das Verständnis der Menschengeflechte, die den Gegenstand der Soziologie bilden, äußerst hinderlich. Wenn man Textbücher der Soziologie durchblättert, findet man viele Fachausdrücke, die den Eindruck erwecken, daß sie sich auf isolierte und unbewegliche Objekte beziehen, während sie sich doch, genauer betrachtet, auf Menschen beziehen, die in ständiger Bewegung sind oder waren und in ständiger Beziehung zu anderen Menschen stehen oder standen“ (Elias 2006k, S. 147).

Die Sprache, vor allem laut Elias offenbar die Wissenschaftssprache, steht dem Erkenntnisgewinn im Wege. Die Objektivierung und Individualisierung, die sprachlich vorgenommen werden, verhindern das Entwickeln realitätskongruenter Theorien. Einen ersten Ansatz, wie Theorien stattdessen entwickelt werden sollten, nennt Elias, indem er sagt:

„Ich glaube nicht, daß soziologische Theorien ohne einen konzeptuellen Rahmen der die Entwicklung von Gesellschaften einbezieht, einen wesentlichen Beitrag dazu leisten

können, die soziologischen Probleme zu erhellen, die durch solche Wandlungen aufgeworfen werden, weder auf der theoretischen noch auf der empirischen Ebene. Solange Theorien vorherrschen, die von dem diachronischen und dynamischen Charakter menschlicher Gesellschaften absehen, läßt sich die allzu große Kluft, die sich heute zwischen dieser Art von soziologischen Theorieentwürfen und der empirischen Arbeit von Soziologen auftut, nicht schließen“ (Elias 2006m, S. 301).

Elias weist an dieser Stelle darauf hin, wie bedeutsam das Berücksichtigen der Dynamik und der Verflechtungen der Gesellschaften ist. Nur wenn innerhalb einer Theorie diese Entwicklungen berücksichtigt werden, schließt sich die Kluft, die zwischen der praktischen Empirie und der theoretischen Soziologie entstanden ist. Elias selbst sieht sich in dieser Zuordnung als theoretisch-empirisch arbeitender Wissenschaftler, aber keinesfalls als Wissenschaftler der angewandten Soziologie, wie er auf dem 2. Kongress für angewandte Soziologie in Bochum sagte:

„Es hat mir Freude gemacht, sozusagen aus der Werkstatt des theoretisch-empirisch eingestellten Wissenschaftlers zu Ihnen zu kommen, weil ich glaube, daß die Beziehungen zwischen den theoretisch-empirisch eingestellten Menschen und denen, die angewandte Soziologie in der Praxis betreiben, enger werden müssen“ (Elias 2006o, S. 375).

Für diese Verzahnung von Theorie und Empirie mit der Praxis spricht er sich auch in *Was ist Soziologie?* aus:

„Heute gehört es zu unserem Erfahrungsschatz selbst, daß Theorien, die anzeigen, wie Einzelgeschehnisse miteinander verbunden sind, dann am nützlichsten für die Orientierung der Menschen und für ihre Möglichkeit, den Gang der Ereignisse zu kontrollieren, sind, wenn sie in ständiger Rückkoppelung mit Einzelbeobachtungen entwickelt werden“ (Elias 2006k, S. 50).

Wichtig ist ihm also eine Art Dialog zwischen der Theorie und der Praxis. Dabei werden die Beobachtungen aus der Praxis in eine Theorie eingebunden und diese wird dann wieder in der Praxis anhand von Beobachtungen überprüft. „Es ist immer nützlich, bei der soziologischen Arbeit auf empirischer Ebene die theoretische Ebene im Auge zu behalten und umgekehrt bei der Arbeit auf theoretischer Ebene die empirische“ (Elias 2006l, S. 78).

Elias fasst die Tätigkeit der ‚Beobachtung‘ aber weiter, als sich zunächst vermuten lässt. Für seine Untersuchung in *Winston Parva* zu den *Etablierten und Außenseitern* beobachtet und untersucht er, gemeinsam mit John L. Scotson, das Verhalten verschiedener sozialer Gruppen. In seinen übrigen soziologischen Untersuchungen stützt sich Elias nicht auf direkte, eigene Beobachtungen, sondern auf sekundäre Analysen. Seine Begründung, weshalb die Geschichte, die nicht ‚mit eigenen Augen‘ beobachtet werden kann, dennoch aussagekräftig und immanent wichtig für die Entwicklung einer soziologischen Theorie ist, soll nun erläutert werden.

Die Entwicklung der Menschheit von kleinen Clans oder Gruppen hin zu Einheiten mit Tausenden bis hin zu Staaten mit Millionen von Angehörigen nimmt Elias als Beweis für die zwingend notwendige Berücksichtigung von geschichtlichen Ereignissen für die soziologische Betrachtung. Würde das nicht geschehen, könnten manche Entwicklungen nicht erklärt werden, so Elias. (vgl. Elias 2006m, S. 300-301).

„Ihre sich wandelnde Größe hat zu Veränderungen der Struktur dieser sozialen Einheiten geführt. Die Kontrollmittel – sowohl die der externen als auch die der Selbstkontrolle –, die für das Überleben und den unbeschadeten Bestand einer sozialen Einheit von dreißig Menschen erforderlich sind, sind andere als die, die für das Überleben und den unbeschadeten Bestand einer sozialen Einheit erforderlich sind, die von Millionen von Menschen gebildet wird“ (Elias 2006m, S. 300-301).

Da Elias aber von einer Weitergabe der Erfahrungen und Habitus von einer Generation zur nächsten ausgeht (wie bereits in Kapitel 1.1.1. *Elias: Habitus* erwähnt), spielen die Erfahrungen und Handlungsweisen, vor allem aber deren Änderungen, zu jeder Zeit eine Rolle. Die Gegenwart kann ohne die Vergangenheit nicht verstanden, geschweige denn realitätskongruent dargestellt werden. Für vorteilhaft hält Elias dabei ein breites Wissen in möglichst vielen Wissensbereichen:

„Ich habe die Erfahrung gemacht, daß für Soziologen die Chance der Entdeckung um so größer ist, je weniger spezialistisch beengt, je reicher und vielseitiger das erlernte Wissen ist, mit dem sie an die Arbeit gehen“ (Elias 2006l, S. 78).

Elias hatte zu Beginn seines Studiums neben Philosophie auch Medizin studiert. Für ihn ist es bedeutsam, Grenzen im Denken abzubauen, was einzig eine theoretische

Bewusstmachung, eine praktische Überprüfung, eine historische Fundierung und ein breites Wissen in Kombination leisten können.

### **3.4.2. Bourdieu: Theorie der Praxis**

Wie Elias, so wendet sich Bourdieu stark gegen eine einseitige Betrachtung beziehungsweise Nutzung der Theorie oder der Praxis. In der *Reflexiven Anthropologie* hebt er dies hervor:

„Die Trennung von ‚Theorie‘ und ‚Methodologie‘ macht aus einem Gegensatz, der zu einem gegebenen Zeitpunkt für die gesellschaftliche Teilung der wissenschaftlichen Arbeit konstitutiv war (wie der Gegensatz zwischen Universitätsprofessoren und Wissenschaftlern in kommerziellen Forschungseinrichtungen), einen wissenschaftstheoretischen Gegensatz. Meiner Meinung nach ist diese Aufteilung in zwei getrennte Instanzen überhaupt abzulehnen, denn ich bin nun einmal davon überzeugt, daß man das Konkrete nicht dadurch findet, daß man zwei Abstraktionen miteinander kombiniert“ (Bourdieu 1996a, S. 258-259).

Die Teilung der Realität in eine Theorie und in eine Praxis lehnt er hier deutlich ab. Er hält nichts von einer Addition von abstrakten Elementen, um zu einer Theorie zu gelangen, die die Realität wiedergibt. Diese Ablehnung darf nicht verwechselt werden mit einer generellen Ablehnung von Theorien oder den Austausch über diese. Wenn die Theorien eng mit der Praxis verzahnt sind, hält er einen Austausch darüber durchaus für fruchtbar. So sagt er über seine Diskussionsrunden mit amerikanischen Studenten:

„Die von Aggressivität wie falscher Zustimmung freien und doch immer offenen und informierten Diskussionen, die ich während dieses Aufenthalts an verschiedenen amerikanischen Universitäten führte und an denen es heutzutage an den französischen Universitäten so empfindlich mangelt, waren ein außerordentlicher Ansporn für mich, über meine eigene Arbeit nachzudenken. Besser noch, sie halfen mir, den Widerwillen zu überwinden, den ich gegenüber so manchen Übungen jenes modischen Pariser Theorie-Exhibitionismus hegte, der der Beweggrund für meine fast schon positivistische Ablehnung der ‚hohen‘ Theorie und des ‚hohen‘ Diskurses über hohe theoretische und wissenschaftstheoretische Fragen war“ (Bourdieu 1996b, S. 8).

Hier zeigt Bourdieu, wie das größtmögliche Freimachen von prägenden Strukturen funktionieren kann. Er macht sie sich bewusst und kann so entgegen ihres Zwanges

handeln. Er lehnt die starke Theorielastigkeit der französischen Universitäten ab, obwohl er selbst an einer solchen studierte. Doch wie gelangt Bourdieu zu dieser Aversion der Theorie, wäre es doch viel verständlicher, wenn er sich dieser Theorieaffinität seines Umfeldes angepasst hätte. Dazu erläutert Schultheis in seinem Nachwort zu Bourdieus *Soziologischem Selbstversuch*:

„Bourdieu durchschaut die naive Relativität der dem philosophischen Habitus eigentümlichen Selbstverkenning angesichts einer traditionellen Gesellschaft [der algerischen Gesellschaft, Anm. I. H.], die sich in einem tiefgreifenden Umbruch befindet, entdeckt in der Auseinandersetzung mit der ganz eigenen Rationalität einer sich gegenüber dem eindringenden Geist der ‚Moderne‘ und seines Ökonomismus sperrenden Praxis die Grenzen des akademischen Theoretisierens, entscheidet sich angesichts dieses massiven Praxisschocks, seine bis dahin in philosophischer Form gestellten theoretischen Fragen umzuwidmen, von den Höhen der theoretischen Spekulation in die Niederungen der gesellschaftlichen Praxis hinabzusteigen, deren eigene Rationalität, jenseits ihrer gängigen Vereinnahmungen durch den intellektuellen Ethnozentrismus und seiner akademischen Fehlschlüsse, im Umgang mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst zu ergründen“ (Schultheis 2002, S. 138).

Seit seinen Erfahrungen in Algerien, in denen er buchstäblich über die Grenzen der französischen Philosophie hinausgehen musste, setzt er sich für die enge Verzahnung von Theorie und Praxis ein, um Strukturen aufzudecken, die das Leben in der sozialen Welt bestimmen.

„Wie es dem Bild entspricht, das man sich gemeinhin von ihr macht, setzt die Soziologie es sich zum Ziel, die verborgensten Strukturen der verschiedenen sozialen Welten, aus denen das gesellschaftliche Universum besteht, und letztlich die für deren Reproduktion verantwortlichen ‚Mechanismen‘ zum Vorschein zu bringen“ (Bourdieu 2004, S. 13).

Es hört sich unproblematischer an als es ist, wenn Bourdieu hier vom Aufdecken der „verborgensten Strukturen“ spricht, denn die Schwierigkeit liegt im Wissenschaftler selbst:

„Mittels Gegensätzen wie dem zwischen Theorie und Praxis wird das Nachdenken über die soziale Ordnung von dieser Ordnung mitgeprägt. Daraus folgt, daß die Humanwissenschaften dazu verurteilt sind, sich nicht nur, wie die Naturwissenschaften, die Erkenntnis eines Objekts zum Ziel zu setzen, sondern auch die Erkenntnis der (ob

praktischen oder wissenschaftlichen) Erkenntnis dieses oder jenes Erkenntnisobjekts, ja die Erkenntnis jedes überhaupt möglichen Objekts der Erkenntnis“ (Bourdieu 2001c, S. 106).

Hier wird deutlich: Durch die Trennung von Theorie und Praxis wird eine Illusion geschaffen, nämlich die scheinbare Existenz einer Theorie, die unabhängig von der Praxis bestehen könnte. Nicht mitgedacht wird dabei das Verwobensein des Untersuchenden mit seinem Untersuchungsgegenstand. Die Praxis prägt jeden Menschen, auch ein Soziologe muss sich zunächst einmal seiner Prägungen bewusst werden. Bourdieu spricht hier von der Erkenntnis, die selbst zum Erkenntnisobjekt werden muss. Indem aber die Theorie von der Praxis begrifflich getrennt wird, wird der Irrglaube vermittelt, diese beiden könnten tatsächlich unabhängig voneinander existieren. (vgl. Bourdieu 2001c, S. 106)

Bourdieu bemängelt, Soziologen würden häufig eher von ihrer Beziehung zu einem Objekt sprechen als über das Objekt selbst. Um dem zu entgehen, sollten sie in der Lage sein, sich selbst zu objektivieren. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 99)

Bourdieu wählt, laut Gernot Saalmann, deshalb den Begriff der Praxeologie, um den Bezugspunkt beziehungsweise den Erkenntnisgegenstand der Praxis und die Anlehnung an die Phänomenologie zu verdeutlichen. Die Phänomenologie beschäftigt sich mit dem Erscheinen und dem Erkennen. (vgl. Saalmann 2009, S. 196) Von der Wortbedeutung her ist die Praxeologie die Lehre vom Handeln, das in seinen Erscheinungsformen erkannt werden soll.

Bourdieu kritisiert ein zu schematisiertes Vorgehen. Lehrtraditionen legen seiner Meinung nach fest, was als tauglich für eine wissenschaftliche Untersuchung angesehen wird und welche Untersuchungsmethoden evidente Ergebnisse bringen können. Dagegen wehrt er sich und betont, wie wichtig eine Vielfalt der Untersuchungsmethoden sei. (vgl. Bourdieu 1996a, S. 259)

„Und schon hat man Monomanen der statistischen Verteilung oder der Diskursanalyse oder der teilnehmenden Beobachtung oder des offenen Interviews oder des Tiefen-Interviews oder der ethnographischen Beschreibung usw. Das rigide Festhalten an einer bestimmten Methode definiert dann die Zugehörigkeit zu einer Schule, in der die Interaktionisten einander zum Beispiel an ihrem Kult der ‚Ethnographie‘ erkennen, die Ethnomethodologen an ihrer exklusiven Liebe zur Konversationsanalyse. Und wenn jemand die Diskursanalyse mit der ethnographischen Analyse kombiniert, dann wird das

bereits als ein eklatanter Bruch mit dem methodologischen Monotheismus angesehen“ (Bourdieu 1996a, S. 260).

Bourdieu spricht sich hier für eine große Methodenvielfalt aus, um übermäßig abstrakte Ergebnisse zu vermeiden. Er hält sogar die Kombination von manchen Methoden für angebracht, zumindest in bestimmten Situationen. Im Hinblick auf die Verwertbarkeit historischer Quellen als ‚vergänger Praxis‘ zeigt er sich aber zwiegespalten. Einerseits sagt er: „Jede Soziologie muß historisch und jede Geschichtswissenschaft soziologisch sein“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 120), zugleich wendet er sich gegen diejenigen Soziologen, die die Bedeutung der Geschichtlichkeit besonders hervorheben. Bourdieu hält dieses Vorgehen für problematisch, denn zum einen kann der Vergleich von zwei Zuständen des gleichen sozialen Gefüges zu normativen Urteilen führen oder wenigstens zu teleologischen Schlüssen verleiten. Zum anderen werden Beschreibung und Erklärung allzu schnell verwechselt. (vgl. Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 122)

So wendet er sich unter anderem deshalb gegen einen unreflektierten Rückgriff auf frühere Autoren, da sonst deren alte Denkmuster perpetuiert würden. Die Praxis, die deren Denken hervorbrachte, würde dadurch in die Gegenwart ‚geholt‘ werden. Ein sachliches und von der Praxis zunehmend unabhängigeres Wissen wäre damit unmöglich. (vgl. Bourdieu 2005, S. 16-17)

Darüber hinaus sieht Bourdieu die Auswahl an Texten und Autoren kritisch. Der Untersuchende müsste sich über die Auswahlkriterien bewusst sein, müsste zudem ein umfassendes Wissen über andere Autoren besitzen und seine Auswahl, die er trifft, begründen, was häufig nicht geschehe. (vgl. Bourdieu 2005, S. 16-17)

Trotz dieser Einwände hält Bourdieu, wie schon erwähnt, die Geschichte für die Soziologie für eminent wichtig. So schreibt er über Algerien:

„Diese historische Beschleunigung, zu der auch bestimmte repressive militärische Maßnahmen wie die von der französischen Armee bewerkstelligte Zusammenführung ganzer Bevölkerungsgruppen in Sammellagern einen Beitrag leisteten, brachte vor meinen Augen zwei Typen von Wirtschaftssystemen mit völlig konträren Anforderungen zur Koexistenz, die gewöhnlich durch einen Zeitraum von mehreren hundert Jahren voneinander getrennt sind“ (Bourdieu 2000, S. 7).



Demzufolge geht Bourdieu von einem Wandlungsprozess aus, der offenbar ohnehin stattfinden würde, allerdings nicht innerhalb dieser kurzen Zeit, wie es in Algerien mit Hilfe von Unterdrückung und Gewalt geschah. Er nimmt also die Handlungsweisen der Kabylen als ‚historische‘ Quelle.

### **3.4.3. Vergleich**

Grundsätzlich vertreten Elias und Bourdieu den Ansatz, eine soziologische Theorie müsse eng mit der Praxis verknüpft sein. Beide gehen nicht davon aus, eine Theorie bilden zu können, indem zwei abstrakte ‚Teiltheorien‘ addiert würden, denn dabei würden wichtige Verknüpfungen übersehen werden und eine Theorie zu erstellen, die die Realität abbildet, wäre nicht möglich.

Weiter teilen sie die Ansicht, allein die Sprache würde bereits Probleme erschaffen. Elias sieht gerade in der mangelnden Bereitschaft in Prozessen zu denken ein Hindernis beim Erkenntnisgewinn. Ausdrücke wie ‚der Regen fällt‘ wären seiner Meinung nach unnötig, wenn die Bewegung tatsächlich bereits im Substantiv enthalten wäre. Dieses Problem nennt Bourdieu nicht, er sieht die Schwierigkeit der Sprache in der grundsätzlichen Trennung von Begriffspaaren gegeben. Würden Theorie und Praxis gar nicht erst getrennt werden, würde diese Trennung das Denken nicht beeinflussen. Durch diese Zweiteilung entsteht im Kopf das Bild einer von der Praxis separat existierenden Theorie, was unmöglich ist.

Elias und Bourdieu erkennen ein weiteres Problem, das Sprache mit sich bringt. Das ist die Objektivierung der Menschen. Sie werden zu einem Untersuchungsobjekt, wodurch nicht mehr alle notwendigen Aspekte des Menschseins berücksichtigt werden können.

Hinzu kommt von beiden Soziologen die Forderung, sich seiner eigenen Strukturen so weit wie möglich bewusst zu werden, damit die Untersuchung so realitätsnah wie möglich werden kann. Bourdieu merkt hierzu an, Soziologen würden häufiger von ihrer eigenen Beziehung zu einem Objekt sprechen, als vom Objekt selbst. Elias und Bourdieu vertreten also eine ganz ähnliche Meinung, wenn es um die Schwierigkeiten bei der Erstellung von soziologischen Theorien geht, schließlich ist dafür Sprache notwendig.

Beide legen größten Wert auf eine Verzahnung von Theorie und Praxis. Die Unterschiede in ihren Ansätzen liegen in der jeweiligen Ansicht über die Bedeutung von geschichtlichen Berichten. Wie bereits vielfach erwähnt, wendet Elias bei einer soziologischen Untersuchung zunächst stets den Blick zurück in der Geschichte. Meistens beginnen seine Beobachtungen im Mittelalter und erstrecken sich über mehrere Jahrhunderte (Ausnahmen: *Mozart, Etablierte und Außenseiter*), befassen sich also mit dem gleichen räumlichen aber einem zeitlich verschiedenen sozialen Raum.

Bourdieu sieht die Berücksichtigung der geschichtlichen Geschehnisse kritischer. Einerseits hält er es für notwendig, historische Zusammenhänge zu betrachten, denn auch er geht von einem Habitus als inkorporierter Geschichte aus. Andererseits sieht er folgende Probleme beim Vergleich von zwei gleichen sozialen Gefügen, die zeitlich versetzt sind: Bourdieu hält es für unmöglich, objektive Erkenntnis zu erlangen, wenn die Auswahlkriterien der verwendeten Quellen nicht objektiv und nicht nachvollziehbar sind. Entweder werden die vorgefassten Ideen und Vorstellungen vom Ergebnis durch die gewählten Quellen lediglich bestätigt oder aber alte Denkmuster werden perpetuiert. Darüber hinaus können nicht nur Beschreibung und Erklärung leicht miteinander verwechselt werden, es kann sogar zu einer Normativität führen, wenn zwei gleiche soziale Gefüge miteinander verglichen werden (in Form eines naturalistischen Fehlschlusses zum Beispiel).

Elias' Herangehensweise ist von diesen Kritikpunkten kaum betroffen. Er bewertet höher zivilisierte Völker nicht als ‚besser‘ oder ‚schlechter‘, er beschreibt und analysiert lediglich die Wandlungen im Verhalten. Indem er Quellen aus mehreren Jahrhunderten verwendet, läuft er nicht Gefahr, ein altes Denkmuster zu perpetuieren oder in eine normative Richtung abzugleiten.

Statt Langzeitbetrachtungen vorzunehmen (um Missverständnisse aufgrund der sprachlichen Veränderungen zu vermeiden), beobachtet Bourdieu in Algerien, wie sich ein Wirtschaftssystem unter dem Druck einer militärischen Macht zu einem neuen Wirtschaftssystem wandelt. Dabei nimmt er aber in Kauf, annehmen zu müssen, das algerische Wirtschaftssystem der 1960er Jahre sei tatsächlich vergleichbar mit dem französischen Wirtschaftssystem, wie es vor mehreren hundert Jahren existierte. In diesem Fall hätte er seine eigene Kritik ausgeräumt; denn er kann nur dann von einer

Vergleichbarkeit ausgehen, wenn er sich auf historische Quellen verlässt um sich ein Bild von vergangenen Wirtschaftssystemen Frankreichs zu machen.

Zusätzlich kann es problematisch erscheinen, zwei Wirtschaftssysteme, die zwar gleichzeitig auftreten, aber nicht den gleichen räumlichen Hintergrund besitzen, miteinander in Verbindung zu setzen beziehungsweise das eine System (das algerische) als Vorläufer des anderen Systems zu betrachten. In diesem Fall ist Bourdieus Theorie-Praxis-Verknüpfung ebenso mit Schwierigkeiten verbunden, wie eine historische Betrachtung von Gesellschaften. Bourdieu entkommt seiner eigenen Kritik an einer historischen Betrachtung also nicht, indem er sich auf die kabyllischen statt historischen Quellen stützt.

## 4. Bezüge, Bezugsmöglichkeiten und der Briefwechsel

### 4.1. Philosophie

In der Philosophie, vor allem in der Ethik und der Theologie wird dem Handelnden ein Auftrag zur Moralität gegeben und damit unterstellt, er sei frei genug, diesen auch wahrzunehmen. Elias und Bourdieu widersprechen dieser Annahme und untersuchen stattdessen, inwiefern das Handeln beschränkt wird. Dennoch gibt es Übereinstimmungen zwischen einigen Philosophen und Elias beziehungsweise Bourdieu, vor allem im Hinblick auf den *habitus*-Begriff<sup>15</sup>. *Habitus* beziehungsweise das entsprechende griechische Wort *hexis* wird in der Philosophie seit Jahrtausenden verwendet, unter anderem von Aristoteles<sup>16</sup>. Die gesamte Geschichte über bedeutende Stationen der Verwendung des Begriffes soll hier nicht wiedergegeben werden, sie ist bereits Inhalt der Habilitationsschrift von Peter Nickl. Die Untersuchungen zum *habitus* befassen sich mit der Frage nach der Handlungsfreiheit, deshalb kommt es zu einigen Überschneidungen – sowohl mit Elias als auch mit Bourdieu. Deshalb wird auf diesen Aspekt stärker eingegangen als auf andere Begriffe, die ebenfalls ihren Ursprung in der Philosophie finden.

Eine umfassende Analyse der philosophischen Bezüge von Bourdieu und Elias kann an dieser Stelle nicht gegeben werden, *Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu* sind bereits Inhalt der Dissertation von Stefan Zenklusen. Die im Folgenden gewählten Bezüge verstehen sich nicht als vollständige Untersuchung, sondern eher als Beispiele, die zu weiterer Beschäftigung mit dem Thema anregen sollen.

---

<sup>15</sup> In der Philosophie hat *habitus* einen normativen Aspekt, in der Soziologie ist er ein deskriptiver Begriff zu Analysezwecken. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen und um klar abzugrenzen, ob ich ihn gerade in philosophischem oder soziologischem Sinn verwende ändere ich die Schreibweise. Beziehe ich mich auf den philosophischen Aspekt, schreibe ich ihn klein und kursiviert, im soziologischen Kontext schreibe ich ihn groß, wie dies auch Bourdieu und Elias taten.

<sup>16</sup> Der griechische Begriff *hexis* wird mit dem lateinischen *habitus* gleichgesetzt. Ich folge dieser Übersetzung, da die Unterscheidung zwischen *Hexis* und *Habitus* erst durch Bourdieu vorgenommen wird. Auch hier verwende ich, da im philosophischen Zusammenhang stehend, die klein geschriebene, kursivierte Variante. Sobald ich mich auf Bourdieu oder Elias beziehe hingegen nutze ich die großgeschriebene Variante.

#### 4.1.1. *Elias: Ablehnung trotz Nutzung*

Aristoteles (384-322 v. Chr.) erklärte die Tugenden zu einem *habitus*, der erlernt werden könne (vgl. Aristoteles 1985, S. 33-34). Er untersucht, wie eine Person tugendhaft werden kann, weshalb er zunächst klären muss, was Tugenden genau sind. Er kommt zu dem Schluss: „Wenn nun die Tugenden keine Affekte und auch keine Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie ein Habitus sind“ (Aristoteles 1985, S. 34). Zu beachten ist dabei die Formulierung, **die** Tugenden sind **ein** *habitus*. Eine Person besitzt also einen *habitus*, der aus mehreren Tugenden bestehen kann. Aristoteles charakterisiert ihn aber als nicht per se tugendhaft, so schlussfolgert er, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit müssten zwei verschiedene *habitus* sein, da beide nicht zur gleichen Zeit in ein und derselben Person auftreten können. Niemand kann gerecht und ungerecht zugleich sein. (vgl. Nickl 2001, S. 32).

Tugendhaftigkeit liegt für Aristoteles in der Person, nicht in der Handlung, weshalb Menschen in der Lage sind, sich selbst vervollkommen zu können. Eine Person, die nach Vollkommenheit strebt, kann sich freiwillig für einen bestimmten *habitus* entscheiden (vgl. Aristoteles 1985, S. 58). Hier findet sich nun die Parallele zwischen Aristoteles und Elias, denn Elias würde zwar nicht von Tugenden sprechen, aber er gesteht den Menschen durchaus die Fähigkeit zu, sich für einen bestimmten Habitus zu entscheiden (s. a. Kapitel 1.1.1. *Elias: Habitus*).

Abgesehen vom Habitus existieren weitere Vergleichsmöglichkeiten zwischen Elias und manchen Philosophen. Wenn es um die Theorie zur Schaffung eines friedlichen Miteinanders geht, lassen sich Bezüge zu Thomas Hobbes finden. So antwortet Elias im Interview mit van Voss und van Stolk auf die Frage, ob Elias an einen Rechtsstaat oder an die staatliche Macht glaube:

„[van Voss, van Stolk:] *Glaubten Sie selbst an den Rechtsstaat?*“

[Elias:] Nein, daran hinderte mich mein Realitätssinn. Ich war schon damals zu der Einsicht gekommen, die später eine viel größere Rolle in meinem Denken gewonnen hat, daß das Recht ohne einen Rückhalt in physischer Gewalt nicht funktioniert.

[van Voss, van Stolk:] *Dann glaubten Sie also mehr an die Macht?*

[Elias:] Ich *glaubte* nicht an die Macht, sondern gab eine soziologische, realistische Einschätzung der Lage. Eine solche Ausdrucksweise, verzeihen Sie, kann ich nicht zulassen. Ich *glaubte* nicht an die Macht!

[van Voss, van Stolk:] *Vielleicht ist ‚glauben‘ nicht das richtige Wort, aber Sie waren jedenfalls der Meinung, daß die Macht entscheidend sei.*

[Elias:] Eher die physische Gewalt. Mir war klar, daß das Recht ohne Rückhalt in der ein oder anderen Art von physischer Gewalt nicht funktionieren kann, daß der Staat, wenn man seine Kontrolle über die physische Gewalt zerstört, funktionsunfähig wird. Und ich sah – vielleicht deutlicher, als sogar heutige Historiker es sehen –, daß sich die ganze Machtbalance in Deutschland veränderte, weil das Heer in den Händen der traditionellen Konservativen war und nicht der Regierung als Instrument diente“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 58-59).

Elias geht davon aus, ein Recht(sstaat) ohne die Macht über physische Gewalt besitze nicht das Vermögen, seine Bevölkerung zum Einhalten des Rechtes zu zwingen. Hier können Bezüge zu Hobbes' Leviathan gezogen werden. Hobbes geht von einem Urzustand, dem Krieg aller gegen alle aus. Um diesem lebensbedrohlichen Zustand zu entkommen, schließen sich Menschen zusammen und verbünden sich gegen andere Menschengruppen. Sie schließen Verträge ab, die allerdings nichts wert wären, wenn es nicht auch eine tatsächliche physische Macht geben würde, die für die Durchsetzung sorgen könnte. (vgl. Hobbes 1970, S. 151)

Eine vorübergehende Unterordnung unter eine Macht lehnt Hobbes ab. Wenn dies nur in Kriegszeiten geschehen sollte und in Friedenszeiten diese Unterordnung aufgehoben würde, bräche rasch ein erneuter Krieg aus. Das Auflösen des Bündnisses und damit das Ende der Konzentration der physischen Gewalt würden für das Ende des Friedens sorgen. Nur wenn sich gegnerische Vereinigungen fürchteten, griffen sie sich nicht an. Selbst wenn kein Feind mehr existieren sollte, so hält es Hobbes für den Fortbestand eines friedlichen Miteinanders für eminent wichtig, wenn es nach wie vor eine Macht gibt, der sich alle Personen unterwerfen. Wäre dies nicht der Fall, so würde die ehemalige Gemeinschaft wieder in den Urzustand des Krieges aller gegen alle zerfallen. (vgl. Hobbes 1970, S. 152-153)

„So entsteht der *große Leviathan* oder, wenn man lieber will, der *sterbliche Gott*, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz zu verdanken haben. Dieses von allen und jedem übertragene Recht bringt eine so große Macht und Gewalt hervor, daß durch sie die Gemüter aller zum Frieden unter sich gern geneigt gemacht und zur Verbindung gegen auswärtige Feinde leicht bewogen werden“ (Hobbes 1970, S. 155).

Elias würde sich zwar gegen eine derartige Personifizierung des Staates wehren, aber er zeichnet diesen Entwicklungsgang in ähnlicher Weise in seinen *Prozessbüchern* nach. Hobbes' Ideal des Staatsoberhauptes in Gestalt eines absolutistischen Herrschers würde Elias wohl ebenfalls nicht folgen. Wenn Elias aber von den konfliktreichen Beziehungen zwischen den Staaten spricht und davon, wie etwas Vergleichbares wie der Weltfrieden geschaffen werden könnte, dann lassen sich Parallelen zwischen Elias und Hobbes ziehen.

Elias unterscheidet die Gewalt, die innerhalb eines Staates ausgeübt wird, von der Gewalt die zwischen Staaten ausgeübt wird. Letztere trägt noch sehr kriegerische Züge. Gewalttaten innerhalb einer zivilisierten Gesellschaft werden möglichst geahndet, während Gewalt im zwischenstaatlichen Raum sogar noch mit Auszeichnungen belohnt wird. (vgl. Elias 2006n, S. 78-80) Wenn ein friedliches Zusammenleben der Staaten möglich sein soll, dann müsse es Instanzen geben, denen sich alle Staaten zu unterwerfen hätten. (vgl. Elias 2002b, S. 95)

Diese Bezüge zu Hobbes ziehen Gary Wickham und Barbara Evers ebenfalls. Ihres Wissens nach ist der einzige, der sich mit Bezügen zu Hobbes beschäftigt, Pieter Spierenburg, wobei ihnen sein Artikel *Violence and the civilizing process: does it work?* in der Zeitschrift *Crime, History and Societies* Nummer fünf (S. 87-105) lediglich wie ein Kommentar erscheint. Wickham und Evers weisen auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der jeweiligen Erklärung der Staatsentwicklung und der Entwicklung des Verhaltens von Personen hin. Darüber hinaus zeigen sie das Interesse von Hobbes und Elias an den Möglichkeiten, wie Individuen zu einem weniger gewalttätigen Verhalten untereinander gebracht werden können. (vgl. Wickham und Evers 2012)

Deutlich weniger Ähnlichkeiten sind zwischen Immanuel Kant (1724-1804) und Elias zu finden, bereits in seiner Doktorarbeit widersprach Elias Kants Annahmen zum a priori. Mit seinem Doktorvater Richard Höningwald geriet er deshalb in Konflikt, und nur durch eine Abänderung der entsprechenden Passagen konnte Elias seine Promotion vollenden. (vgl. Korte 1997, S. 79) Ein weiterer elementarer Unterschied findet sich in Kants Annahmen und Forderungen zur Vernunft, die sich stark von den Trieben und damit auch den Gefühlen abzugrenzen habe, sie gewissermaßen notfalls zu bezwingen hätte. Elias gibt unter anderem Kant einen großen Anteil an der ‚Schuld‘ der Verbreitung des homo clausus. Er unterstellt ihm, die Erfahrungen würden zumindest für die moralische

Urteilsfindung außer Acht gelassen und zusätzlich würde die Ichzentriertheit zunehmen (vgl. Elias 1996a, S. 178-180).

John Stuart Mill (1806-1873) geht über den Blick auf das Individuum hinaus und denkt es sogar immer mit der Gesellschaft zusammen. Beispielsweise analysiert er, durch welche Bedingungen ein *Recht auf etwas* entsteht:

„Wenn wir etwas als Recht einer Person bezeichnen, meinen wir damit, daß sie einen gerechtfertigten Anspruch an die Gesellschaft besitzt, sie in ihren Besitztümern entweder durch die Kraft des Gesetzes, der Erziehung oder der Gewohnheit zu beschützen. Wenn jemand einen Anspruch hat, den wir auf der Basis irgendeiner Erklärung als hinreichend dafür betrachten daß die Gesellschaft ihm etwas schuldet, dann sagen wir, daß er ein Recht darauf hat“ (Mill 2006, S. 81).

Die Gesellschaft hat also den Auftrag, den Anspruch einer Person an die Gesellschaft zu schützen, wenn dieser Anspruch auf einer allgemein anerkannten Erklärung fußt. Die Nähe zu Elias entsteht durch Mills Definition der Möglichkeiten diesen Besitz zu beschützen: Neben der Kraft des Gesetzes nennt er die Erziehung und die Gewohnheit. Das Recht auf etwas kann also nur durch die Gesellschaft gegeben werden, wenn ihre Mitglieder zu einem bestimmten Handeln erzogen wurden oder wenn es habitualisiert wurde. Für Mill fußt deshalb das Recht auf einer eingeschränkten Willensfreiheit. An einer anderen Stelle spricht Mill sich deutlicher gegen die Existenz von Personen als Individuum und für eine starke Prägung der Einzelnen durch ihr Umfeld aus. Dies wirkt sich vor allem auf die Idee von Strafe aus. Er schreibt, es könne die Ansicht vertreten werden, dass

„[...] Bestrafung prinzipiell ungerecht ist, da der Kriminelle seinen Charakter nicht selbst gemacht hat, sondern daß seine Erziehung und die Umstände, in denen er lebt, ihn zum Kriminellen machten und daß er für diese nicht verantwortlich sei. All diese Meinungen<sup>17</sup> sind sehr überzeugend. [...] In einem Versuch, der letzten dieser drei Schwierigkeiten zu entkommen, haben die Menschen das erfunden, was sie Willensfreiheit nannten. Denn sie bildeten sich ein, daß man die Bestrafung eines Mannes, dessen Wille in einem gänzlich hassenswerten Zustand war, nur dann rechtfertigen könne, wenn dieser Zustand ohne jeden Einfluß vorhergehender Umstände entstanden ist“ (Mill 2006, S. 84).

---

<sup>17</sup> Mill nennt hier noch zwei weitere Ansätze, nach denen ein Strafmaß festgelegt werden könnte, einer davon ist die Forderung nach einem Nutzen für den Bestraften.



Mill erkennt die Schwierigkeit des Umfeldes als prägender Instanz an; er kritisiert hier viele Philosophen, die von einer Willensfreiheit ausgehen, die Elias ebenfalls ausschließt. Mill greift aber nicht nur die Idee eines gesellschaftlichen Rechts und die Willensfreiheit an, sondern auch die Gewohnheiten der herrschenden Klasse.

„Wo immer eine herrschende Klasse besteht, stammt ein beträchtlicher Teil der dort geltenden Moral aus den Sonderinteressen dieser Klasse und dem Bewußtsein ihrer Überlegenheit. Die Moralität zwischen Spartanern und Heloten, zwischen Pflanzern und Neger, zwischen Fürsten und Untertanen, zwischen Adel und Bürgertum, zwischen Mann und Frau, war zum großen Teil das Ergebnis dieser Klasseninteressen und Klassengefühle“ (Mill 1973, S. 127).

Mill erkennt also den Zusammenhang zwischen dem Handeln beziehungsweise der geltenden Moral und dem Klassenerhalt beziehungsweise Machterhalt, auf den Elias ebenfalls hinweist. Mill nennt an dieser Stelle explizit Männer und Frauen als Herrschende und Beherrschte und bezeichnet diese Unterschiede als *Klasseninteresse*. Damit verzichtet er auf die Idee von vermeintlich angeborenen Unterschieden und entlarvt die Machtdifferenz als Interesse der Männer als Klasse der Männer.

Erst mit der „anthropologischen Wende“ (Baumgart und Eichener 1997, S. 35) im 20. Jahrhundert rückt die Frage, was den Menschen ausmacht, verstärkt in den Mittelpunkt der Philosophie. Damit ebnen Max Scheler (1874-1928), Helmut Plessner (1892-1985) und Arnold Gehlen (1904-1976) den Weg für eine Soziologie, wie sie Norbert Elias betreibt. (vgl. Baumgart und Eichener 1997, S. 35)

Gerade Arnold Gehlen bleibt aber von Elias bis auf eine Ausnahme unerwähnt. Elias kritisiert den Anthropologen sogar, weil er den Menschen zum instinktlosen Mängelwesen erklärt.

„Vielleicht kann man [...] auch noch auf ein Mißverständnis hinweisen, das einigen Thesen des Philosophen Arnold Gehlen zugrunde liegt. Er scheint die größere Plastizität des menschlichen Triebverhaltens und die damit gegebene Möglichkeit der menschlichen Triebkontrolle mit einer kongenitalen [angeborenen, Anm. I. H.] Triebschwäche der menschlichen Gattung zu verwechseln. Dieser Schluß von der größten Bildsamkeit und Kontrollierbarkeit auf die Stärke der menschlichen Triebe scheint durch das vorhandene Belegmaterial kaum gerechtfertigt. Es sieht ganz und gar nicht so aus, als ob Menschen kongenital triebschwächer wären als Löwen, Affen oder Spatzen“ (Elias 2006k, S. 242).

Elias spricht sich hier explizit gegen Gehlens These vom instinktarmen Menschen aus. Gehlen sieht in dieser Ungebundenheit an angeborene Triebe die Außergewöhnlichkeit des Menschen im Gegensatz zu anderen Tieren. Elias hingegen geht davon aus, die Instinkte seien lediglich umgeformt beziehungsweise würden einer Kontrolle unterliegen. Dieser Umstand wäre aber nicht gleichzusetzen mit einem angeborenem Instinktmangel. Zu einem dieser angeborenen ‚Triebe‘ zählt Elias das Bedürfnis nach einem Glauben. Menschen brauchen etwas, an das sie sich halten können, sie brauchen Mythen und einen Glauben, so Elias:

„[van Stolk/van Voss:] *Haben Sie nie in Rechnung gestellt, daß Menschen Mythen brauchen?*

[Elias:] Doch, durchaus. Aber dann sollen sie Gedichte schreiben, das habe ich ja auch getan. Auch ich brauche Mythen – und Gemälde.

[van Stolk/van Voss:] *Aber viele Menschen brauchen Mythen in ihrem täglichen Leben: Mythen über ihre Partei, ihr Land, ihren Fußballklub...*

[Elias:] Menschen brauchen in der Tat Mythen, aber nicht, um ihr soziales Leben zu regeln. Das geht nicht mit Mythen. Es ist meine feste Überzeugung, daß Menschen ohne Mythen besser zusammenleben würden. Mythen, so denke ich, rächen sich immer.

[van Stolk/van Voss:] *Sie finden also nichts an der Idee, daß Mythen für das soziale Leben unentbehrlich sind?*

[Elias:] Warum sollten sie das sein? Gewiß, unsere Realität hat äußerst unerfreuliche Aspekte – zum Beispiel die Tatsache, daß das Leben vollkommen sinnlos ist. Aber dem muß man ins Auge sehen, weil es die Voraussetzung für das Bemühen ist, dem Leben einen Sinn zu geben. Und das können nur Menschen füreinander tun. So betrachtet, ist die Illusion eines vorgegebenen Sinnes schädlich“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 53-54).

Damit spricht Elias dem Leben einen letzten Sinn und damit einen Grund für die Existenz des Menschen ab. Er hält das Vorgeben eines Sinns, wie es beispielsweise die Religionen versuchen, für schädlich, bestünde die einzige Möglichkeit, den Wunsch nach einem Lebenssinn zu erfüllen doch darin, ihn sich selbst beziehungsweise gegenseitig zu geben. Damit ließe er sich in die Nähe von Albert Camus rücken, der ebenfalls von der Sinnfreiheit des Lebens ausgeht (vgl. Camus 2005, S. 14).

„Leben ist natürlich niemals leicht. Aus vielerlei Gründen, vor allem aus Gewohnheit, vollführt man weiterhin die Gesten, die das Dasein verlangt. [...] Eine Welt, die man – selbst mit schlechten Gründen – erklären kann, ist eine vertraute Welt. Aber in einem

Universum, das plötzlich der Illusionen und des Lichts beraubt ist, fühlt der Mensch sich fremd. [...] Diese Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handelnden und seinem Rahmen, genau das ist das Gefühl der Absurdität“ (Camus 2005, S. 14).

Für Camus ist es kein Ziel, individuelle ‚Sinne der Leben‘ zu finden, sondern für ihn ist das Leben mit Annahme dieser Erkenntnis der einzige vernünftige Umgang mit dem Absurden. Seinem eigenen Leben einen Sinn zu geben hält er für sinnlos, während Elias gerade dieses bejaht. Möglicherweise spielen hier Elias’ biographische Erlebnisse eine Rolle. Er selbst verlor nie den Glauben an den Wert seiner Gedanken. Über Jahrzehnte hinweg musste er immer wieder Rückschläge und tragische Erlebnisse hinnehmen, glaubte aber fest an die Bedeutung seiner Manuskripte. Möglicherweise sah er in der wissenschaftlichen Arbeit seinen eigenen, individuellen Sinn des Lebens.

#### **4.1.2. Bourdieu: philosophische Titel**

Wie Elias studierte Bourdieu ebenfalls zunächst Philosophie. In mehreren Buchtiteln zeigen sich Anleihen an die Philosophie. Dazu gehören: *Le Sens pratique*, *La distinction: critique sociale du jugement* und *Méditations pascaliennes*, die als Anspielungen auf Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, und *Kritik der Urteilskraft* und die *Meditationes* von Blaise Pascal zu sehen sind. Aber auch inhaltlich lassen sich bei Bourdieu Anleihen zur Philosophie finden.

Zu den philosophischen Bezügen bei Pierre Bourdieu verfasste Stefan Zenklusen eine Dissertation. Er geht darin auf Émile Durkheim, Gaston Bachelard, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Jaques Derrida, Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein und Martin Heidegger ein. In seiner Habilitationsschrift berücksichtigt Peter Nickl die philosophischen Wurzeln des Habitusbegriffs und bezieht sich dabei auf Aristoteles, Thomas von Aquin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Arnold Gehlen. Catherine Colliot-Thélène nennt ebenfalls Aristoteles, Thomas von Aquin, Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant als bedeutende Bezugsphilosophen. (vgl. Colliot-Thélène et al. 2005, S. 8).

Aristoteles teilte die Psyche in drei Phänomene ein, zu denen er erstens die Affekte zählte, zu denen alles gehört, was mit Lust und Unlust zu tun hat wie zum Beispiel Begehren, Hass, Furcht und Mitleid. Zweitens nennt er das Vermögen, welches uns für

Gefühle empfänglich macht und drittens das Konzept *habitus/hexis*, das den Menschen im Hinblick auf die Affekte richtig oder falsch handeln lässt (vgl. Aristoteles 1985, S. 33).

Unter tugendhaftem Handeln verstand Aristoteles stets die goldene Mitte zwischen zwei Polen; beispielsweise liegt der Großmut zwischen Geiz und Verschwendungssucht und die Tapferkeit zwischen Übermut und Feigheit. Wichtige Voraussetzung zu tugendhaftem Handeln ist zunächst das Erkennen der richtigen Handlung in einer konkreten Situation. Dies zieht aber nicht automatisch die richtige Handlung nach sich; dazu ist vielmehr ein bestimmter Charakter nötig. Dieser ist eine Frage der Übung, er ‚schleift‘ sich quasi ein und wird dadurch zum *habitus*. Für Aristoteles reichte eine Handlungsgewohnheit des richtigen Handelns allerdings nicht aus. Für ihn macht ein *habitus* nur in Verbindung mit Freude an der guten Handlung moralisches Handeln möglich. Ein tugendhaftes Leben ist nach Aristoteles also ein glückliches Leben, zu dem ein bestimmter *habitus* gehört, zu dem der Mensch wiederum erzogen werden muss (vgl. Hügli und Lübcke 2001, S. 61-62).

Damit erteilt Aristoteles allen denjenigen eine Absage, die davon ausgehen, das tugendhafte Handeln wäre ein Produkt von ausreichendem Wissen und damit vollständig bewusst gesteuert. Gleichzeitig stellte ihn dies vor das Problem erklären zu müssen, was Tugenden überhaupt sind. Sokrates schrieb sie eindeutig dem vernünftigen Seelenteil zu (vgl. Nickl 2001, S. 20-21). Wenn aber das Wissen über tugendhaftes Handeln nicht automatisch zur richtigen Handlung führt, und wenn die Tugenden dennoch dem vernünftigen Seelenteil zugeschrieben werden, muss geklärt werden, was zu der gewünschten Handlung führt und was diese verhindert.

Hier setzt Aristoteles den *habitus* als Mittler ein, als das *Können* zwischen dem *Wissen* und dem tugendhaften *Handeln* (vgl. Nickl 2001, S. 21). Diese Funktion als Mittler ist es, was Aristoteles mit Bourdieu verbindet. Jener nennt den Habitus ebenfalls explizit als Mittler und erklärt, diese Intention stünde hinter allen Verwendern. Egal ob bei ihnen *ethos* oder *hexis* genannt:

„[...] nämlich der Intention, sich zugleich der Theorie des Subjekts zu entziehen, aber ohne den Akteur zu opfern, und der Philosophie der Struktur, aber ohne darauf zu verzichten, die Effekte zu berücksichtigen, die die Struktur auf und durch diesen Akteur ausübt“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 153-154).

An dieser Stelle sei auf Thomas von Aquin (1225-1274) hingewiesen, für den der *habitus* ebenfalls die Rolle eines Mittlers einnahm,

„zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen Sinnlichkeit (*passiones*) und Vernunft, zwischen Passivität und Aktivität, zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Tun und Sein, zwischen Akzidens und Substanz, zwischen Natur und Gnade, zwischen Zeit und Ewigkeit“ (Nickl 2001, S. 51-52).

Eine derartige Rolle kommt dem *Habitus* bei Bourdieu ebenfalls zu. Darüber hinaus erscheint der *Habitus* bei ihm als eine Entlastung, dank der nicht über jede Handlung nachgedacht werden muss, denn vieles automatisiert sich. Diese Eigenschaft schreibt auch René Descartes dem *habitus* zu. Ihm zufolge ist für ein moralisches Urteilsvermögen zum einen Erkenntnis der Wahrheit und zum anderen die Gewohnheit nötig. (vgl. Nickl 2001, S. 142-143)

Mit Johannes Duns Scotus (1265-1308) verschwindet allmählich die Bedeutung des *habitus*, denn er verortet die Leidenschaften nicht mehr im sinnlichen, sondern im vernünftigen Teil der Seele. Der *habitus* als Mittler zwischen Sinnlichkeit und Vernunft wird somit überflüssig (vgl. Nickl 2001, S. 58). Duns Scotus räumt ihm zwar einen eigenen Platz im Willen ein (vgl. Nickl 2001, S. 55-56), sieht ihn aber als Konkurrenten für die Willensfreiheit an (vgl. Nickl 2001, S. 61). Deshalb kann er nicht der einzige bestimmende Grund für eine Handlung sein – sonst wäre die Handlung selbst nicht mehr frei. Und genau die rückt mit Duns Scotus stärker in das Bewusstsein. Er wendet den Fokus ab vom moralischen Menschen hin zu der moralischen Handlung. Damit erhalten Handlungen einen Wert, der vorher im Menschen selbst ‚lag‘ (vgl. Nickl 2001, S. 61). Für den Handelnden wird die Handlung an sich weniger wichtig, dafür wird die Wahl der Handlung wichtig. Nur wenn die Möglichkeit besteht, eine Handlung frei wählen zu können, kann eine Freiheit existieren. Der *habitus* wäre damit, laut Duns Scotus, ein Konkurrent zur Freiheit. Eine ähnliche Kritik wird an Bourdieus *Habitus-Feld-Theorie* herangetragen. Durch den *Habitus* wäre das Handeln einer Person determiniert, der Mensch selbst wäre nicht mehr frei.

Die *Habitus-Theorie* ist eines der zentralen ‚Werkzeuge‘ in Bourdieus Werk, trotzdem ist der Philosoph, mit dem er sich am ehesten geistig verbunden fühlt, ein anderer als die bisher genannten. Es ist Blaise Pascal, über den er sagt:

„Zur Rechtfertigung eines Unterfangens, das einen Zugang zu Wahrheiten zu eröffnen hofft, den die Philosophie zu erschweren beiträgt, hätte ich mich auf das Beispiel von Denkern berufen können, die unter Philosophen fast schon als Feinde der Philosophie gelten, weil sie, wie Wittgenstein, ihr als Hauptaufgabe die Zerstörung von Illusionen zusprechen, und zwar vor allem die Zerstörung jener Illusionen, die die philosophische Tradition produziert und reproduziert. Ich hatte aber, wie noch einsichtig werden wird, verschiedene Gründe, diese Überlegungen unter das Vorzeichen Pascals zu stellen. Schon lange habe ich es mir zur Gewohnheit gemacht, auf die im allgemeinen nicht ohne Hintergedanken gestellte Frage nach meinem Verhältnis zu Marx zu entgegnen, daß ich, müßte ich mich um jeden Preis irgendwo einreihen, mich alles in allem eher als Pascalianer verstünde: wobei ich besonders an die deutliche Affinität im Hinblick auf die ‚symbolische Macht‘ denke, aber auch an andere, weniger wahrgenommene Aspekte seines Werks wie die Abweisung des Anspruchs, letztgültige Grundlagen zu formulieren“ (Bourdieu 2001c, S. 7).

Dazu sei angemerkt, wie groß zum Teil die Ablehnung unter orthodoxen Marxisten gegenüber Pascal ist: „Daher waren die *Pensées* für die orthodoxen Marxisten lediglich eines der riesigsten Betrugsunternehmen, die je ‚von menschlichem Denken versucht‘ wurden“ (Attali 2006, S. 400). Weniger strenge Marxisten sehen ihn aber als Vorgänger vieler bedeutender Denker, sogar bis hin zu Marx und Lukács (vgl. Attali 2006, S. 399-400).

Neben den *Méditations pascaliennes* bezieht sich Bourdieu in einem weiteren Werktitel direkt auf einen Philosophen, wie bereits einleitend erwähnt. *Die Ähnlichkeit zwischen La distinction: critique sociale du jugement und Critique du jugement* von Immanuel Kant sind kein Zufall. In dieser *Kritik der Urteilskraft* untersucht er das „Angenehme“ (Kant 1974, S. 125). Er schreibt, das Angenehme sei etwas Subjektives. Ob ein Kanarienvogel den Geschmack einer Person trifft, kann entweder im Auge des Betrachters liegen oder in dessen Mund und Gaumen – ob er die Farbe des Vogels oder den Essens-Geschmack mag oder nicht. (vgl. Kant 1974, S. 125) Als schön könne der Vogel aber nicht bezeichnet werden. Kant begründet dies an dieser Stelle folgendermaßen: Der „Sinnengeschmack“ ist tatsächlich etwas Persönliches, über das es kein generelles Urteil gibt. Kant gesteht zu, ein Kleidungsstück oder ein Gebäude können für eine Person schön sein. Im Sinne eines allgemeinen Urteils können sie aber nicht schön genannt werden. (vgl. Kant 1974, S. 125-126)

Weshalb das Urteil über Schönheit verallgemeinerbar sein muss, begründet Kant folgendermaßen:

„wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er andern eben dasselbe Wohlgefallen zu: er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. [...] Er tadelt sie, [andere Menschen, Anm. I. H.] wenn sie anders urteilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde so viel heißen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte“ (Kant 1974, S. 126).

Als schön kann demnach nur etwas gelten, das kein Interesse befriedigt (also keinen Geschmackssinn oder das Bedürfnis nach einer Lieblingsfarbe einer Person usw.). Nur wenn ein Gegenstand ohne jeglichen Interesses dieser Art ein „Wohlgefallen“ oder ein „Mißfallen“ auslöst, dann kann nach Kant von dem Beurteilungsvermögen im Sinne von „Geschmack“ gesprochen werden und nur in diesem Fall kann ein Gegenstand als „schön“ gelten. (vgl. Kant 1974, S. 124)

Das Wohlgefallen teilt Kant in drei Arten ein:

„Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände, oder Vorstellungsarten, von einander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Komplazenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. *A n g e n e h m* heißt jemandem das, was ihn *v e r g n ü g t*; *s c h ö n*, was ihm bloß gefällt; *g u t*, was geschätzt, *gebilligt*, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, *aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister) sondern zugleich als tierische*; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt“ (Kant 1974, S. 122-123; Hervorh. i. O.).

An dieser Stelle setzt Bourdieu ein, der diese Einteilung ebenfalls beschreibt. Aus etwas Alltäglichem, aus etwas Nützlichem wird ein „Ding an und für sich“ konzipiert und somit eine Wertverschiebung vorgenommen. Dinge werden ästhetisiert und erhalten so einen neuen, besser gesagt, einen höheren Wert. Dies können (im Gegensatz zu Kants Einschätzung) beispielsweise Kleidung und Einrichtungsgegenstände sein. Am Beispiel

des Essens lässt sich dies zeigen: von der Quantität geht der Fokus hin zur Qualität, vor allem aber konzentriert sich der Urteilende nicht mehr nur auf das Geschmackliche, sondern darauf, wie es angerichtet ist, aufgetischt und präsentiert wird. Die Funktion des Essens wird zunehmend verleugnet. (vgl. Bourdieu 1982, S. 26)

Bourdieu zitiert in diesem Zusammenhang Kant, der schreibt: „Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht“ (Kant 1974, S. 138; Hervorh. i. O.).

Bourdieu unternimmt also die Reflexion zu Kant, der diese Phänomene des Einteilens unhinterfragt beschrieben hat. Bourdieu fragt nach den Gründen, unter anderem für das Phänomen der ‚Unlehrbarkeit von Geschmack‘, die auch Kant bereits kannte:

Eine Regel aufzustellen, was als tatsächlich schön gelten sollte, hält Kant für nicht möglich. Schönheit, wenn sie tatsächlich ein Urteil (und damit allgemein gültig) sein soll, muss a priori schön sein. Damit fällt eine Beschreibbarkeit weg, sie kann nur wahrgenommen werden. Wenn es aber ein Muster zum Erkennen von Schönheit geben würde, so könnte dies nicht erlernt, sondern nur nachgeahmt werden. Das sei dann „Geschicklichkeit“, aber nicht „Geschmack“. (Kant 1974, S. 149)

Damit beschreibt Kant genau das Phänomen, das Bourdieu in seinen *Feinen Unterschieden* bemängelt, nämlich die irrige Annahme, Geschmack wäre angeboren. Nur so kann er die Funktion übernehmen, die in feudalen Gesellschaften die Adelstitel innehatten, quasi von Geburt an zu einer besseren Gruppe zu gehören als andere.

#### **4.1.3. Vergleich**

Eine Gesellschaft wie die heutige, geschweige denn eine Wissenschaft ähnlich der Soziologie, existierte in der Antike nicht. Dennoch beschreibt Aristoteles ein Konzept für einen *habitus*, das in Teilen noch heute Gültigkeit besitzt. Sowohl für Elias als auch Bourdieu ist der Habitus das verknüpfende Element zwischen Entitäten, die sonst häufig als Dichotomien beschrieben werden. Nach Aristoteles *muss*, laut Elias *kann* ein Habitus gewählt werden, während Bourdieu dies nicht beschreibt.



Bourdieu und Elias distanzieren sich von der Philosophie, dennoch existiert zwischen ihnen und vor allem Philosophen des 17. Jahrhunderts eine besondere Beziehung. Bourdieu wählt Blaise Pascal als zentrale Figur, die ihn beeinflusst habe, aber wohl eher aufgrund dessen Lebensweise, sich gegen Autoritäten aufzulehnen (wie in Attalis Biographie über ihn beschrieben), als wegen großer inhaltlicher Nähe. Besondere Parallelen können zwischen Elias und Thomas Hobbes gezogen werden. Er zählt zu den Vertragstheoretikern, seine Ideen zur Staatsbildung ähneln auf verblüffende Weise den Beschreibungen von Elias in seinen Prozessbüchern. Bourdieu folgt diesen Gedankengängen nicht, obwohl er der offensichtlichere ‚Machtsoziologe‘ von beiden ist.

Bourdieu greift verstärkt die Beschreibungen von Kant auf und reflektiert über sie. Es scheint fast so, als würde Elias Sitten und Bourdieu Moral analysieren. So finden sich bei Elias mehr Bezüge zur Psychologie, während Bourdieus Theorie normative Tendenzen beinhaltet.

Wegen Bourdieus Normativität ist es naheliegend, wenn sich Bezüge zur Moralphilosophie oder einem ethischen Konzept finden lassen. Die Verbindung von Bedürfnissen von Einzelpersonen mit dem Interesse der Gesellschaft lässt sich in John Stuart Mills Version des Utilitarismus finden. Mills Utilitarismus versucht individuelles Interesse und Wohl mit einer normativen Moral zu verknüpfen. Dabei berücksichtigt er die Beeinflussung der Einzelperson durch ihr Umfeld und verallgemeinert die Bedürfnisse einzelner Personen. Er weigert sich, eine Willensfreiheit anzuerkennen und setzt als Grund für Moralität das Wohl jeder einzelnen Person. Sein Kampf gegen Unterdrückung, sei es die von Frauen, Arbeitern, ja sogar Tieren, müsste ihn mit Bourdieu ‚versöhnen‘. Bourdieu verwendet aber ‚Utilitarismus‘ als Synonym für einen hedonistischen Neoliberalismus und wendet sich deshalb dagegen. Meines Erachtens wird er ihm damit nicht gerecht. Mills Ausführungen zu den Beweggründen von menschlichem Handeln ähneln an mehreren Stellen denen von Bourdieu.

## 4.2. Soziologie

Die hier genannten Bezüge zu anderen Soziologen sind nicht vollständig, sie beschränken sich weitestgehend auf ‚Vorgänger‘ und gehen nicht auf gemeinsame Ansätze mit Zeitgenossen ein. Dabei kommt die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Generationen von Elias und Bourdieu zum Tragen, denn als sich Elias der Soziologie zuwandte, gab es wenige Professoren und Doktoren, die Soziologie als grundständiges Studium an einer Hochschule studiert hatten. Einzig Karl Mannheim (1893-1947) lässt sich dem zuordnen.

### 4.2.1. *Elias: Teil der ersten Generation*

Als Elias sich der Soziologie zuwendet, ist diese gerade erst dabei, sich als wissenschaftliche Disziplin an den Hochschulen zu etablieren. Auch der geringe Altersunterschied zu Karl Mannheim dürfte zu seinem Empfinden beigetragen haben, ebenfalls ein ‚Soziologe der ersten Stunde‘ zu sein. (vgl. Elias 1996a, S. 110)

Auguste Comte (1798-1857), der Begründer der Soziologie wendet sich zwar von der Philosophie ab, er löst sich aber, laut Elias, nicht völlig von „Zwangsideen“ (wie etwa der Vorstellung von der Dreiteilung aller wesentlicher Dinge) (vgl. Elias 2006k, S. 40). Elias hält das Werk von Comte für veraltet, das „man auch getrost dem Staub überlassen“ (Elias 2006k, S. 40) könne.

„Aber wenn man sich trotz aller Schrullen und Verschrobenheiten die Mühe macht, hie und da den Staub wegzublasen, dann treten einem im Werk Comtes Ideen entgegen, die so gut wie neu, die zum Teil vergessen oder die mißverstanden sind und für den Weiterbau der Soziologie keine geringere Bedeutung besitzen als Gedanken von Marx – der sich bei der Vorstellung geschüttelt hätte, Comte und ihn könne man in einem Atemzuge nennen“ (Elias 2006k, S. 40).

Zu diesen zentralen Ideen gehören für Elias auch drei besondere Probleme, die auch nach Comte zentral für die Soziologie geblieben sind:

„Comte versuchte, [...] 1. eine soziologische Denk- und Wissenschaftstheorie zu entwickeln; [...] 2. die Beziehung der drei wichtigsten Wissenschaftsgruppen in seinem Gesichtskreis – der physikalischen, der biologischen und der soziologischen – zueinander zu bestimmen und [...] 3. im Rahmen dieses Systems der Wissenschaften die relative

Autonomie der Soziologie im Verhältnis zur Physik und Biologie unter strikter Beziehung auf die Natur der verschiedenen Gegenstandsbereiche zu begründen und die ihr eigenen Verfahrensweisen zu bestimmen“ (Elias 2006k, S. 43-44).

Um eine soziologische Theorie zu entwickeln, die sich ins Verhältnis zu den Naturwissenschaften setzen lässt und zugleich von ihnen autonom existieren kann, musste Comte zunächst mit der Philosophie brechen. Elias hebt diese drei Brüche besonders hervor, die allerdings häufig nicht anerkannt würden, da Comte sich zu vage und nicht explizit genug ausgedrückt habe. (vgl. Elias 2006k, S. 46)

Comte ging nicht mehr länger von einem erkennenden Individuum aus, sondern von einem erkennenden Subjekt der Gesellschaft. Er hatte die Prozesshaftigkeit des Erkenntnisgewinns erkannt, indem er davon ausging, Fortschritte würden auf der Erkenntnis von vorherigen Generationen aufbauen. Damit brach er mit der bisherigen Erkenntnistheorie. (vgl. Elias 2006k, S. 46)

Comte ging im Weiteren davon aus, vorwissenschaftliches Denken sei eine gesellschaftliche Tatsache. Vor der wissenschaftlichen Erkenntnis stehen die Gedanken und Erkenntnisse nichtwissenschaftlichen Ursprungs. Für Comte stellte sich deshalb die Frage, wie aus nichtwissenschaftlicher Erkenntnis eine wissenschaftliche Erkenntnis wird und mit welchen gesellschaftlichen Bedingungen und Ereignissen dies zusammenhängt. (vgl. Elias 2006k, S. 47-48) Die Annahme Comtes, vorwissenschaftliche Denkformen würden sich notwendig in wissenschaftliche Denkformen umwandeln, weist Elias zurück. Er geht aber davon aus, vorwissenschaftliche Denkformen seien notwendige Voraussetzungen für wissenschaftliche Denkformen, aber letztere kein notwendiges Ergebnis der ersteren ( vgl. Elias 2006, S. 55)

Die Denkinhalte ändern sich, aber zusätzlich ändert sich auch die Denkweise. Das ist Comtes dritter Bruch mit philosophischen Grundannahmen. Der Irrglaube, die Denkstrukturen seien unveränderlich, wird allerdings weiter genährt, weil er sich in der empirischen Forschung und im täglichen Leben bewährte. (vgl. Elias 2006k, S. 54-55) Darüber hinaus wandte sich Comte von verschiedenen, in der Philosophie vollzogenen, Trennungen ab, so Elias:

*„Comte wandte sich auf Grund seiner entwicklungssoziologischen Einstellung mit aller Entschiedenheit gegen diese Trennung von Form und Inhalt, von Wissenschaftsmethode*

*und Wissenschaftsgegenstand, von Denken und Wissen.* Man kann sie, so implizierte er, unterscheiden, aber nicht trennen“ (Elias 2006k, S. 51; Hervorh. i. O.).

Elias greift eine Passage von Comte auf, die das Problem der Trennung der Wissenschaft in viele Einzeldisziplinen beschreibt. Diese Kritik hält Elias für bemerkenswert, denn dieser Prozess, speziell innerhalb der Soziologie, war so noch gar nicht abzusehen. Wie Comte, so hält Elias es für nachteilig für die Wissenschaft, wenn sie sich weit verzweigt. Comte nennt als Lösung für dieses Problem nicht die Rückkehr zu alten undifferenzierten Wissenschaften, sondern er fordert eine Spezialwissenschaft, die sich allein der Überblicksforschung verschrieben hat. (vgl. Elias 2006k, S. 59-61)

Als zentrale These von Comte hebt Elias die Interdependenz von Theorie und Praxis hervor. Er widerspricht der laut ihm geläufigen Comte-Kritik, Comte würde naiv die Beobachtung – ohne jegliches theoretisches Denkgebäude dahinter – zur Grundlage nehmen und daraus dann komplett seine Theorie formulieren. (vgl. Elias 2006k, S. 41-42)

„Es hat gute Gründe, [...] daß Comte mit aller Entschiedenheit eine philosophische Tradition durchbrach, innerhalb deren Menschen immer wieder von neuem zu beweisen suchten, daß eine dieser Denkopoperationen den Primat vor der anderen habe, in der für Jahrhunderte mit unverminderter Hartnäckigkeit und Einseitigkeit Deduktionisten und Induktionisten, Rationalisten und Empirizisten, Aprioristen und Positivisten, oder wie immer man sie nannte, gegeneinander argumentierten. Es war eines der Leitmotive der Comteschen Wissenschaftstheorie, daß die wissenschaftliche Arbeit auf der unablässigen Verbindung von Zusammenfassung und Einzelbeobachtung, von Theoriebildung und Empirie beruhe“ (Elias 2006k, S. 42-43).

Damit ist ein besonders wichtiger Bezugspunkt zwischen Comte und Elias genannt, nämlich die Ablehnung gegenüber starrer Denkstrukturen und das Befürworten einer intensiven Theorie-Praxis-Verzahnung.

Neben Comte seien Friedrich Engels (1820-1895) und vor allem Karl Marx (1818-1883) als weitere prägende Soziologen genannt, auf die sich Elias bezieht. Diese vertraten idealistische Ideen für eine mögliche Zukunft. Dabei setzten sie sich für den Aufstieg der Arbeiterklasse ein. Sie entwarfen das Bild einer idealen Gesellschaft und suchten nach Hinweisen und Erklärungsmustern, die darauf hinführten. Elias bezeichnet sie deshalb als „progressive“ (Elias 1997b, S. 30) Theoretiker, wobei er es für nötig hält, zu überprüfen, was von ihrer Theorie übrig bliebe, würde der Idealismus außer Acht gelassen werden.

Damit sieht er sie im Gegensatz zu den Konservativen, wie etwa Auguste Comte und Hobhouse, die für diejenigen sprechen würden, deren Situation sich verschlechtert habe, wie etwa Teile der bäuerlichen oder der handwerklichen Bevölkerung. (vgl. Elias 1997b, S. 30)

Einerseits setzen sich Marx und Engels für die Unterdrückten ein, aber andererseits haben sie für Elias kein realitätskongruentes Bild vom Menschen entwickeln können. So wirft er Marx und Mannheim vor, sie hätten eine dualistische Vorstellung vom Sein einer Person und ihrem Bewusstsein:

„Die Behandlung dieses wichtigen Problems durch Mannheim wie durch Marx leidet darunter, daß sie es formulieren, ohne der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Bewußtsein und Denken selbst konstitutive Bestandteile der menschlichen Gesellschaft sind. [...] Die dualistische These von dem bewußtseinsfremden Sein und dem seinsfremden Bewußtsein ist eine Fiktion“ (Elias 1996a, S. 140).

Elias bemängelt an Marx' Theorie außerdem, sie würde nur den unterdrückenden Schichten das Verdecken und Verschleiern der gesellschaftlichen Wirklichkeit unterstellen. Nur diese Schichten hätten das nötig, damit sie ihre ökonomischen Interessen verteidigen könnten. Das Argument von Marx lautet nach Elias, wer hingegen von der Seite der Arbeiter, also von der Seite der Unterdrückten aus denken würde, der müsste diese ideologischen Denkweisen nicht anwenden, die Realität nicht verzerren. Ein Marxist, der genau diese Richtung einschlägt, könnte also die größte Wirklichkeitstreue und Wissenschaftlichkeit erreichen. (vgl. Elias 1996a, S. 139) „In einem schwachen Moment hat Marx diesem Sachverhalt durch die Formulierung Ausdruck gegeben, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt“ (Elias 1996a, S. 139).

Elias kritisiert an Marx, wie an vielen anderen Soziologen ebenfalls, die unzureichende Betrachtung der Bedeutung von Macht. Das Scheitern der Umsetzung der Marx'schen Theorie in die Praxis sieht er als Beweis dafür. Marx beachtete nur die Machtverhältnisse zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitern. Weitere Strukturen und Interdependenzen habe er nicht genügend berücksichtigt, deshalb musste (laut Elias) seine Theorie in der Praxis scheitern. (vgl. Elias 1996a, S. 188-189)

Parallelen lassen sich auch zwischen Elias und Émile Durkheim (1858-1917) ziehen. So versuchen beide, soziale Zusammenhänge zu verstehen und zu erklären, sowohl auf einer

Mikro- als auch auf einer Makro-Ebene. Beide berücksichtigen geschichtliche und empirische Quellen. Dabei lehnen beide einen individualistischen Ansatz ab. Vor allem wenden sie sich gegen das Bild des Menschen als vernunftgeleitetem Individuum, wie es von Kant und Descartes vertreten wurde. Die Verknüpfung von einer Person mit der Gesellschaft beschreibt Elias ähnlich wie Durkheim. Sie betonen beide, wie stark Wissen auf Vorwissen aufbaue. Keine Person würde aus sich heraus neues Wissen generieren, sämtliche neue Ideen hätten ihren Ursprung in vorhergehenden Denkern und wären Teil eines lang andauernden Prozesses. (vgl. Barnes 2004, S. 60-61)

In seinem Buch zu Norbert Elias sieht Mennell zwar auch Parallelen zwischen Durkheim und Elias, aber er hält Durkheims Variante der Mikro-Makro-Verknüpfung für nicht vollständig gelungen. Ihm zufolge sei die Gesellschaft bei Durkheim etwas, das über den Individuen stehe, sie umgebe und durchdränge, aber die Aufhebung der Dichotomie gelänge ihm damit nicht, so Mennell. (vgl. Mennell 1989, S. 255-256)

Gemeinsame Schwachstellen in den Theorien von Durkheim und Elias lassen sich bei der großen Nähe ihrer Stärken ebenso finden. Durkheim und Elias klären nicht die Gründe und äußeren Bedingungen für die Entwicklung und den Gebrauch von Wissen. Sie untersuchen nicht das Verhältnis zwischen dem Wissen, dem Interesse an Wissen und der Person selbst, so Barnes. (vgl. Barnes 2004, S. 61)

Elias verweist nur selten auf explizit genannte Quellen. In seinen *Prozessbüchern* untersucht er den Monopolmechanismus, wie ihn auch schon Max Weber (1864-1920) beschrieben hat (vgl. Elias 1997b, S. 81). In der *Höfischen Gesellschaft* nennt Elias mehr Bezüge. Stefan Breuer nimmt an, dies läge darin begründet, da dies als Elias' Habilitationsschrift geplant und damit für ein wissenschaftliches Publikum gedacht war. Vor allem Webers Herrschaftssoziologie scheint Elias für besonders wertvoll zu halten, so schreibt Breuer in seinem Vergleich von Elias und Weber. Webers Ausdruck der „charismatischen Herrschaft“ hält Elias für besonders passend, allerdings nutzt er diesen lediglich für die Beschreibung einer bestimmten Zeit: (vgl. Breuer 1996, S. 303-304)

„An einer späteren Stelle geht er [Elias, Anm. I. H.] ausführlich auf diesen Typus ein und lokalisiert ihn in der Aufstiegsphase des Absolutismus, die durch einen erobernden Einherrscher und sein Gefolge – die charismatische Kerngruppe – gekennzeichnet sei“ (Breuer 1996, S. 304).

Auch Bryan S. Turner sieht in seinem vergleichenden Artikel einen großen Einfluss durch Max Weber auf Elias in Bezug auf seine Betrachtung des historischen Verlaufs der Machtbeziehungen und der Staatsentwicklung. Laut Turner wirft Elias in seinen *Prozessbüchern* und in der *Gesellschaft der Individuen* vor, seine Ansichten zum Individuum seien zu statisch und seine Trennung in Individuum und Gesellschaft zu strikt. Turner widerspricht an dieser Stelle Elias, er sieht diese Einschätzung als nicht zutreffend an. (vgl. Turner 2004, S. 246)

Tatsächlich lassen sich Parallelen bezüglich der historischen Betrachtung von Elias und Weber ziehen. Weber erklärt sich den Ist-Zustand aus vergangenen Geschehnissen, die in ihrer Gesamtheit wirksam werden und nicht in schwergewichtigen Einzelereignissen, wie Raymond Aron (1905-1983) in *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, seiner *Systematischen Einführung in das soziologische Denken* festhält. (vgl. Aron 1965, S. 112-113).

Festzuhalten bleibt die Verwendung mehrerer Konzepte von Weber durch Elias, wie etwa „das Konzept des Monopolbildungsprozesses, das Charisma, die Prestige- und Luxuskonsumtion“ (Breuer 1996, S. 305). Auch der Habitus als Distinktionsmerkmal findet seine Wurzeln in Max Webers *Protestantischer Ethik*, in der er die Zusammenhänge von Protestantismus und kapitalistischem Geist untersucht. (vgl. Breuer 1996, S. 305)

Mit Elias selbst lässt sich diese Frage nach dem ‚Ursprung des Ursprungs der Gedanken‘ gut erklären, da jede Person in ihrem Denken ein Ergebnis der Geschichte ist. Es ist also nicht verwunderlich, wenn sich Marx’ Gedanken in Webers Theorie und diese sich in Elias’ Werk wiederfinden lassen. Die Nähe zu Max Weber lässt sich auch mit Elias’ Bekanntschaft mit Max Webers Ehefrau Marianne und seinem Bruder Alfred Weber erklären – Elias schätzte den jüngeren Bruder sehr (vgl. Elias 1996a, S. 136-137). Bei allen Gemeinsamkeiten lässt sich aber nicht übersehen, wie sehr Elias das Thema Religion meidet, im Gegensatz zu Weber (vgl. Turner 2004, S. 261). Die Gründe dafür sind zahlreich, können aber mit Sicherheit nicht genau benannt werden. Elias’ persönlicher Kontakt mit Marianne Weber und vor allem mit seinem jüngeren Bruder, Alfred Weber, führte bei Elias zu Denkanstößen, die zu seiner Theorieentwicklung beitrugen:

„Mir wurde schnell klar, daß hier in Alfred Webers kultursoziologischen Arbeiten eine ältere deutsche Tradition aufgenommen und weitergeführt wurde, die unter anderem ihren Niederschlag in der antithetischen Gegenüberstellung der zwei Begriffe ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘ gefunden hatte“ (Elias 1996a, S. 135).

Diese Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation bildet einen Ausgangspunkt für Elias' Theorie zum Zivilisationsprozess. Elias schätzte Alfred Weber sehr, nicht zuletzt auch für dessen politische Einstellung:

„Alfred Weber gehörte zu den aufrechten Menschen, die den Mut hatten, sich gegen den Strom zu stemmen, als die nationalsozialistische Bewegung auch die Heidelberger Universität überschwemmte. Die Tatsache, daß er im Grunde die zweckrationalen Humanitätsadvokaten der Linken verabscheute, erlaubte ihm durchaus nicht, seinen eigenen Zivilisationsstandard durch ein ‚Bündnis mit den Barbaren‘ zu erniedrigen“ (Elias 1996a, S. 136-137).

In seinen Anfängen als Soziologe prägte Karl Mannheim den fast gleichaltrigen Elias ebenfalls in seinem Denken. Elias lobt Mannheim als herausragenden Denker, dessen großer Ehrgeiz nicht unangenehm aufgefallen sei. Er weist auf das zweifache Exil hin, denn Mannheim floh zunächst aus Ungarn nach Deutschland um dann vor den Nazis von Deutschland nach England fliehen zu müssen. Mannheim schaffte es, in beiden Ländern einen Lehrstuhl zu übernehmen, was Elias besonders beeindruckt zu haben scheint. (vgl. Elias 1996a, S. 138-139)

Auch wenn es Übereinstimmungen gab, so kritisiert Elias doch das „Stehenbleiben“ (Elias 1996a, S. 143) Mannheims an der Ideologiekritik. Elias meint, das Wissen eines Arztes sei beispielsweise keine Ideologie. Er nimmt im Gegensatz zu Mannheim weiter an, ein nichtideologisches Wissen über die Gesellschaft sei möglich. (vgl. Elias 1996a, S. 143-144)

„Mannheims Kunst, alle politischen Glaubenssätze und Denkformen als Ideologie darzustellen, erscheint mir als durchaus fruchtbar. Ich bin allerdings sicher, daß man bei dieser Relativierung nicht stehenzubleiben braucht.“ (Elias 1996a, S. 152)

Elias gibt Mannheim folgendermaßen wieder: Das Denken ist Seinsgebunden, deshalb ist nicht nur das Denken des Gegenübers Ideologie, sondern auch das Eigene. Nun befindet sich Mannheim aber in einer Zwickmühle. Wenn alles Denken seinsgebundene Ideologie



ist, dann ist es auch sein eigenes, weshalb sollte dann also weitergedacht werden? Zum anderen begibt sich Mannheim laut Elias in ein Dilemma, das mit dem Lügen-Dilemma vergleichbar ist. Ein Kreter sagt, alle Kreter würden lügen. Damit würde er aber auch lügen, weshalb seine Aussage unwahr sein müsste was dann aber nicht der Fall wäre. Übertragen auf Mannheims Aussage, alles Denken sei seinsgebundene Ideologie, bedeutet dies: Wäre diese Aussage wahr, so wäre sie selbst nur Ideologie und würde damit gleichzeitig nicht wahr. (vgl. Elias 1996a, S. 141-143)

„Das bedeutete die radikale Entthronung der Selbständigkeit des ‚Geistes‘, die totale Entlarvung der Ideen als Ausdruck einer standortgebundenen Parteilichkeit“ (Elias 1996a, S. 143). Mannheim folgte, laut Elias, diesem Ansatz nicht bis zur letzten Konsequenz, sondern versuchte aus dem Dilemma zu entkommen, indem er einen Relationismus formulierte: Das Denken eines jeden Menschen ist zwar seinsgebunden, hat aber ebenso Anteil an der Wahrheit, da diese sich zusammensetzt aus der Summe der verschiedenen Teilperspektiven. Elias lässt diesen Ausweg allerdings nicht gelten und fragt, woher dieser Anteil an Wahrheit stammen sollte, wenn doch alles Denken Ideologie sei. (vgl. Elias 1996a, S. 142)

Ein weiterer Ausweg aus dem Relativismus ist für Elias ebenfalls nicht schlüssig. So seien Mannheim zufolge die Intellektuellen unabhängiger von einer Klassenideologie, schließlich seien sie auch weniger stark von wirtschaftlichen Interessen beeinflusst als ökonomische Klassen. (vgl. Elias 1996a, S. 142-143)

#### **4.2.2. Bourdieu: keine Scheu vor Prestigeverlust**

Bereits im Vorwort von *Soziologie als Beruf* bezieht sich Bourdieu auf Comte, demzufolge die wissenschaftliche Untersuchungsmethode dem Gegenstand angepasst zu sein hat. Bourdieu zitiert Comte, der darauf hinweist, eine funktionierende Theorie sei nur durch ihre regelmäßige praktische Überprüfung möglich. (vgl. Bourdieu et al. 1991, S. 1)

Auch an anderer Stelle finden sich Bezüge zu Comte, wenn es um den tatsächlichen und vor allem planbaren Einfluss von Politikern auf die Gesellschaft geht. Bourdieus Anspruch an Politiker ist: Sie sollen erkennen, in welchem Maße ihr Einfluss auf die Gesellschaft und ihre Wandlungsprozesse begrenzt ist. Bourdieu geht davon aus, Politiker würden ihren Einfluss deutlich größer einschätzen, als er tatsächlich ist. Dieser Gedanke

findet sich laut Fuchs-Heinritz und König ebenfalls als Grundannahme bei Comte wieder. Ob Bourdieu ihn von Comte übernommen hat, bleibt aber ungeklärt. (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 264-265)

Für die Politik bequem könnte eine Soziologie nur dann sein, wenn sie nicht über sich selbst reflektieren würde. Um dies bildlich zu verdeutlichen, verwendet er eine Metapher, bei der leicht die Gedanken an Comte und dessen Spiegel am Schreibtisch kommen können:

„So lange man die soziale Welt nimmt, wie sie ist, das heißt, wie sie sich gibt, bietet sie fix- und-fertige Daten, Statistiken, Diskurse, die man umstandslos aufnehmen usw. kann. Kurz, befragt man sie, wie sie befragt werden will, geht alles wie von selbst: Sie redet gern, sie erzählt einem alles, was man wissen will, sie liefert Zahlen. Sie liebt Soziologen, die *registrieren*, reflektieren, wie Spiegel funktionieren. Positivismus, das ist die Philosophie von der Wissenschaft als Spiegel“ (Bourdieu und Krais 1991, S. 272; Hervorh. i. O.).

Die Abläufe erkennen, aufdecken, um sie damit verändern zu können, das ist Bourdieus Ziel. Dabei beruft er sich auch auf Comte, auch im Zusammenhang mit seiner Untersuchung *über das Fernsehen*. Er fordert, das Fernsehen müsse gründlicher und häufiger untersucht werden, um seine verschleiernenden Mechanismen offenzulegen. Er geht davon aus, die Soziologie könnte für Klarheit sorgen. Dabei zitiert er Comte, dem zufolge aus Wissenschaft die Prognose folgen würde und nur aus der Prognose dann die Handlung. (vgl. Bourdieu 1998b, S. 78)

Mit dieser Aufforderung sind Theorie und Praxis nicht nur auf der Seite des Untersuchungsgegenstandes, sondern auch auf der Seite des Untersuchenden verknüpft. Der Forschende erkennt Abläufe und ändert sie, indem er sie aufdeckt. Dieser normative Anspruch lässt sich auch bei Karl Marx finden. Wie bereits im Kapitel zur Klasse (2.2.2. *Bourdieu's Klassenbegriff*) erwähnt, entwickelte Bourdieu den Marx'schen Klassenbegriff weiter und teilte die Gesellschaft in mehr als nur zwei Klassen ein. Sämtliche Ähnlichkeiten und Verbindungen in den Theorien sind zu zahlreich um sie an dieser Stelle vollzählig und detailliert wiederzugeben.

In Algerien beobachtete Bourdieu das Zusammenprallen zweier völlig verschiedener Wirtschaftssysteme und analysierte dies, auch um etwas über den Kapitalismus allgemein zu erfahren und wendete sich im Zuge dessen verstärkt der Theorie von Marx zu (vgl.

Rehbein 2006, S. 25). Die Vorstellung von ständigen Klassenkonflikten, die Benachteiligung der Arbeiterklasse und ein normativer Anspruch innerhalb seiner Soziologie lassen ihn in deutlich erkennbarer Nähe zu Marx' Theorie stehen; ihn aber deshalb als Marxisten zu bezeichnen, ist umstritten, wie Rehbein festhält. Im Gegenteil, Rehbein wirft Bourdieu einen oberflächlichen Umgang mit Marx' Theorie vor (vgl. Rehbein, S. 265-266).

Bourdieu selbst fordert verschiedene Brüche mit der Theorie von Marx, wenn eine Theorie erstellt werden soll, die den sozialen Raum erklärt:

„Die Konstruktion einer angemessenen Theorie des sozialen Raums setzt den Bruch mit einer Reihe von Momenten der marxistischen Theorie voraus: Bruch zunächst mit der tendenziellen Privilegierung der Substanzen [...] auf Kosten der *Relationen*; Bruch aber auch mit der intellektualistischen Illusion, als bilde die vom Wissenschaftler entworfene theoretische Klasse eine reale Klasse oder tatsächlich mobilisierte Gruppe; Bruch sodann mit dem Ökonomismus, der das Feld des Sozialen, einen mehrdimensionalen Raum, auf das Feld des Ökonomischen verkürzt, auf ökonomische Produktionsverhältnisse, die damit zu den Koordinate der sozialen Position werden; Bruch schließlich mit dem Objektivismus, der parallel zum Intellektualismus, die symbolischen Auseinandersetzungen und Kämpfe unterschlägt, die innerhalb der verschiedenen Felder ausgetragen werden und in denen es neben der Repräsentation der sozialen Welt um die Rangfolge innerhalb jedes einzelnen Feldes wie deren Gesamtheit geht“ (Bourdieu 1991, S. 9).

Für Bourdieu sind also verschiedene Brüche Voraussetzung für eine angemessene Theorie des Sozialen. Gebrochen werden muss mit (1) der Bevorzugung der „Substanzen“ (das sind z. B. Grenzen von real existierenden Gruppen) vor den Relationen, (2) dem Marx'schen Klassenverständnis, (3) der eindimensionalen Erklärung der Klassenzugehörigkeit und (4) der Vorstellung von homogenen und ‚kampffreien‘ sozialen Feldern. Dennoch sind die Parallelen zu Marx' Kapitaltheorie nicht zu übersehen (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 267). Bourdieu geht hier über Marx hinaus, indem er nicht nur das ökonomische Kapital als Grundlage der Klassenzugehörigkeit annimmt, sondern fügt Webers Idee von der Wirkung der individuellen Lebensführung auf die Klassenzugehörigkeit hinzu. Aus Bourdieus Perspektive aber ist die Existenz der Klassendiskussion überhaupt Marx' Verdienst. (vgl. Beer und Bittlingmayer 2009, S. 47) Allerdings unterscheiden sie sich deutlich im Hinblick auf das, was Unterdrückte unternehmen sollen. Bourdieus Normativität richtet sich an alle Personen. Sie sollen sich

der Strukturen und Grenzen bewusst werden, um soziale Ungerechtigkeiten (mindestens) zu verringern. Marx hingegen prophezeit lediglich, die Arbeiterklasse würde, längerfristig betrachtet, revoltieren und das Klassensystem abschaffen.

Bourdieu regt bereits in den *Feinen Unterschieden* an, den Weberschen Gegensatz von Klasse und Stand zu überdenken. Er kam so zu seinen Begriffen des ökonomisch-sozialen Raums und dem der Lebensstile, die er als in Wechselbeziehung stehend sieht. Dies gilt jedoch nicht nur für die von ihm untersuchte französische Gesellschaft, sondern für alle geschichteten Gesellschaften. Unterschiede existierten, existieren und werden auch weiter existieren. (vgl. Bourdieu 1982, S. 11-13)

Mit Webers Annahmen zur Entwicklung des Kapitalismus setzt sich Bourdieu in seinen Studien zu Algerien auseinander. Hier kann er beobachten, wie sich das kapitalistische System durchsetzt und seine Beobachtungen mit Webers Theorie in Bezug setzen. (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 270; Rehbein 2006, S. 42)

Fuchs-Heinritz und Rehbein beziehen sich auf *La société traditionnelle* von 1963 (S. 25), wenn sie Bezüge zu Weber ziehen:

„Der leitende Gedanke, den er von Weber übernimmt, ist: Welcher soziokultureller Grundhaltungen zur Welt (und zur Zeit) bedarf es, damit sich das Wirtschaftssystem Kapitalismus durchsetzen kann? Für Algerien und andere Entwicklungsländer muss dieser Gesichtspunkt anders formuliert werden: Was geschieht, wenn das Wirtschaftssystem (eingeführt durch die Kolonialmacht) den für sein Funktionieren erforderlichen soziokulturellen Grundhaltungen vorausgeht“ (Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 270-271).

Schultheis fragt Bourdieu, ob sein *Travail et travailleurs en Algérie* ein Beispiel für historischen Materialismus sei. Bourdieu antwortet:

„Nun ja, so kann man das lesen, ich selbst war damals aber ganz im Gegenteil sehr weberianisch orientiert und meine zentrale Frage: Was sind die ökonomischen Möglichkeitsbedingungen von Rationalität, sie war durch und durch an Weber angelehnt, wenngleich ich sie aber in vielleicht marxistisch gewendeter, jedenfalls zugespitzter Form stellte. Überhaupt habe ich in diesen Jahren in Algerien intensiv Weber studiert, ließ mir seine Protestantische Ethik im Original schicken und habe mich durchgekämpft. Ihre theoretischen Prämissen konnte ich selbst bestätigen, als ich einen Vergleich zwischen zwei

Bevölkerungsgruppen mit unterschiedlichem konfessionellem Hintergrund und sehr verschiedenen Wirtschaftsmentalitäten unternahm“ (Bourdieu und Schultheis 2007, S. 137).

Bourdieu hat also bei seinen algerischen Studien stark mit dem Ansatz von Weber gearbeitet und verknüpfte diesen mit Begriffen von Marx.

Stärker als auf Weber und Marx bezieht sich Bourdieu aber auf Durkheim, laut Kahlert (vgl. Kahlert 2009, S. 276). In seinen Analysen zur Situation in Algerien lässt sich Durkheim als weiterer theoretischer Bezugspunkt ausmachen.

„Seine Beschreibung der Lebensweise erinnert stark an Emile Durkheim: Bourdieu deutet die traditionale Gesellschaft als eine Art totale Gemeinschaft mit mechanischer Solidarität [dabei bezieht sich Rehbein auf *Sociologie de l'Algerie*, Anm. I. H.]. Durkheim hatte die Auffassung vertreten, dass es in traditionellen Gesellschaften wenig Spielraum für individuelle Abweichungen gebe und die Gesellschaft gleichsam die Substanz der Individuen sei. [...] Zweifellos bildeten sie [die Gedanken Durkheims, Anm. I. H.] den theoretischen Boden auf dem seine Einsicht heranwuchs“ (Rehbein 2006, S. 30).

Fuchs-Heinritz und König zufolge zitiert Bourdieu Durkheim sehr häufig, zum Teil bezieht er sich auch auf ihn, ohne Durkheim explizit zu nennen. Als Beispiele nennen sie Übereinstimmungen bezüglich der Einstellung zum scholastischen Weltbild (in den *Meditationen*), die Ausführungen zum Bildungswesen, das nur als relativ autonom bezeichnet werden kann (*Illusion der Chancengleichheit*) und das Aufdecken von sozialen Zusammenhängen bei scheinbar rein ökonomischem Handeln (*Ökonomisches Feld*). (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 269-270)

Durkheim sprach sich gegen die Verwendung der Alltagssprache in der Soziologie aus. Alltagsbegriffe seien zu sehr mit Bedeutungen des alltäglichen (unwissenschaftlichen) Erlebens verbunden, weshalb sie keine wissenschaftlichen Erklärungen transportieren könnten. Auch diesen Ansatz übernimmt Bourdieu und spricht sich dafür aus, soziologische Begriffe und eine ganz besondere soziologische Sprache zu verwenden. (vgl. Rehbein 2006, S. 52; Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 268)

Bourdieu spricht sich zwar einerseits für diesen Objektivismus aus, andererseits bemängelt er, der Bruch mit den Alltagsbegriffen würde nicht weit genug führen, da die eigenen Denk- und Wahrnehmungsschemata nicht reflektiert würden, sondern mit ihnen

die soziale Welt betrachtet würde. Den Untersuchungsgegenstand kennen die Untersuchenden bereits aus ihrem Alltag und verfügen über vorgefasste Ideen von der Wirklichkeit. (vgl. Rehbein 2006, S. 53) Er argumentiert ähnlich wie Durkheim, der Habitus verhindere mit seinen eingeschriebenen Denk- und Wahrnehmungsschemata das Erkennen der sozialen Wirklichkeit. (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 268)

Bourdieu sieht sich nicht gezwungen, den Objektivismus und den Subjektivismus als zwei dichotome wissenschaftliche Ansätze zu denken. Vielmehr entnimmt er jeder der beiden Richtungen theoretische Aspekte und fügt sie in seinem Werk zusammen. In seiner eigenen Laufbahn hing er zunächst dem Strukturalismus an, ebenso wie Claude Lévi-Strauss, Ferdinand de Saussure, Michel Foucault und Émile Durkheim. Während seiner Zeit in Algerien erkannte er aber die Unmöglichkeit einer absoluten Schlüssigkeit der praktischen Logik. Der Hauptmangel des Strukturalismus sei die Erklärungsweise: Die Theorie werde im Nachhinein passend gemacht, die Genese eines Ist-Zustandes dabei aber nicht wirklich berücksichtigt. (vgl. Bohn und Hahn 1999, S. 254-255)

Unter den Subjektivismus, dem unter anderem Jean Paul Sartre anhängt, fasst Bourdieu die Phänomenologie, die Ethnomethodologie, Interaktionstheorien und die rational choice-Theorien. Bourdieu versucht, sich zwischen Strukturalismus und Subjektivismus zu positionieren, indem er den Ansätzen widerspricht und dennoch Elemente aus beiden übernimmt. (vgl. Bohn und Hahn 1999, S. 254-256)

Bourdieu selbst äußert sich zu seinem Rückgriff auf die ‚Klassiker‘ folgendermaßen:

„Die amerikanische Soziologie hatte als Folge der Wirkung ihres kapitolinischen Dreigestirns Parsons, Merton und Lazarsfeld in den Sozialwissenschaften eine Unzahl von Verstümmelungen und Verzerrungen vorgenommen, die es galt, durch eine, wie mir schien, unumgängliche Rückbesinnung auf die Schriften Durkheims oder Webers ungeschehen zu machen, deren beider Werk von Parsons vereinnahmt und entstellt worden war (vor allem schien es mir nötig, Weber neu zu überdenken, um ihn von der neokantianischen Verkleidung zu befreien, in die ihn Aron, sein Wegbereiter in Frankreich, gesteckt hatte)“ (Bourdieu 2002, S. 82).

Mit dieser Aussage grenzt sich Bourdieu nicht nur von der amerikanischen Soziologie ab, allen voran von Talcott Parsons (1902-1979), sondern auch von Aron, der für ihn eine bedeutende Rolle in seinem soziologischen Werdegang spielte.

Eine große Nähe zu Michel Foucault (1926-1984) beschreibt Bourdieu selbst; waren sie doch beide Schüler der bedeutendsten Hochschule Frankreichs, der *École normale supérieure*, so genannte *Normaliens*, wobei Foucault wenige Jahre früher sein Staatsexamen erlangte. Zwei Unterschiede macht Bourdieu aus: Foucault stammt zwar auch aus der Provinz, jedoch aus dem Bürgertum. Zum Zweiten war er homosexuell. Ein dritter Unterschied, den Bourdieu vorsichtig als Folge von Foucaults Herkunft nennt, ist dessen Selbstbild als Philosoph. Aufgrund seiner sexuellen Orientierung sei Foucault oftmals angegriffen worden, vor allem aber auch, da er die moralische und politische Ordnung in Frage gestellt hätte. Bourdieu hingegen fühlt sich gerade deshalb mit Foucault verbunden. (vgl. Bourdieu 2002, S. 90-91)

„In Mißachtung der festgefügt Hierarchie der Gegenstände und der geheiligten Grenze zwischen Philosophie und Geschichte hat Michel Foucault unaufhörlich an der Erweiterung der traditionellen Auffassung der Philosophie gearbeitet, um der Welt, so wie sie ist, und allen möglichen Fragen, die sie bis dahin entweder nicht wahrgenommen oder aber ausgeschlossen hatte, wie Wahnsinn, Gefängnis, Macht, und die er jedesmal an ganz bestimmten Fällen vorführen und auf der Grundlage einer ausgiebigen Quellenarbeit einordnen konnte, Einlaß zu verschaffen“ (Bourdieu 2002, S. 90-91).

Hier sieht Bourdieu also die Verbindung zwischen sich und Foucault in ihren Forschungsthemen gegeben. Beide untersuchen Zusammenhänge, die bislang von der Wissenschaft ausgeklammert wurden. Inhaltlich sieht Bourdieu aber auch Unterschiede:

„Auch wenn ich der typisch scholastischen Übung eigentlich nichts abgewinnen kann, konkurrierende Ansätze zu erwähnen, um sich davon abzugrenzen, unter anderem deshalb, weil dabei der Eindruck entstehen könnte, es ginge dabei um nichts anderes als die Herstellung von Differenz, möchte ich doch auf den erheblichen Unterschied hinweisen zwischen dieser Theorie der symbolischen Gewalt, als einer auf der unbewussten Anpassung der subjektiven an die objektiven Strukturen beruhenden Verknennung, und der Foucaultschen Theorie der Herrschaft als Disziplin und Dressur – oder, auf anderer Ebene, zwischen der Metapher eines Netzes der Macht und seinen ‚Kapillaren‘ und einem Konzept wie dem des Feldes“ (Bourdieu 2008b, S. 240).

Bourdieu betont hier seinen Ansatz der symbolischen Gewalt, die für den Erhalt und die Verteilung von Macht sorgt, während Foucault in seiner Theorie verstärkt auf gewaltförmiges Handeln, im Sinne von Disziplin und Dressur, eingeht.

#### 4.2.3. Vergleich

Durkheim erhebt den Anspruch, die Alltagssprache müsste durch eine soziologische Sprache ersetzt werden. Auf diese Weise könne eine möglichst große Distanz und damit Wissenschaftlichkeit zum Untersuchungsgegenstand hergestellt werden. Dieser Ansatz lässt sich ebenso bei Bourdieu, in ähnlicher aber radikalerer Form auch bei Elias finden. So ändert er die Namen seiner Konzepte über die Jahr(zehnt)e hinweg immer wieder, wenn ihm die Begriffe zu starr und unbeweglich erschienen, weil sie in einem Namenskorsett festgelegt waren. Der Zweck der Verwendung neuer ‚Labels‘ ist also vergleichbar: Bestehende Konzepte von Begriffen verhindern ein tatsächliches Verstehen des eigentlich Gemeinten, weshalb neue, quasi unbelastete, Begriffe verwendet werden.

Wenn Elias ein Konzept schlüssig erscheint, dann verwendet er es durchaus in der Bedeutung, die ihm ein anderer verliehen hat. Als Beispiel sei hier der Begriff der *Klasse* genannt, den er im Sinne von Marx verwendet (s. Kapitel 2.2.1. *Elias' Klassenbegriff*). Bourdieu aber ändert den Begriff ab, nutzt ihn zunächst häufig, was ihn schließlich auch in die Nähe von Marx rückt. Diese Verwendung und die von ihm beschriebenen Kämpfe innerhalb der Gesellschaft täuschen über die Bezüge zu Weber hinweg. Weber wiederum ist ein gemeinsamer wichtiger Bezugspunkt zwischen Elias und Bourdieu. Bourdieu bezeichnet Elias gar als Weberianer.

„Natürlich gehört Elias' Problematik zu denen, die mir insofern höchst sympathisch sind, als sie im wesentlichen bestimmte Themen von Weber aufgreifen und erweitern und eine Beziehung zwischen einem historisch-sozialpsychologischen Prozeß und einem großen historischen Prozeß herzustellen versuchen, nämlich der Entstehung eines Staates, der sich nach und nach das Monopol zunächst auf die physische Gewalt sichert, dann aber auch – und das füge ich aufgrund meiner jetzigen Arbeit über die Genese des Staates hinzu – auf die symbolische Gewalt. Hier ist nicht der Ort, all das darzustellen, was mich von Elias trennt, abgesehen von einer grundsätzlichen Übereinstimmung in bezug auf einige – übrigens oft von Durkheim oder Weber übernommene Prinzipien, die aus meiner Sicht konstitutiv für das soziologische Denken sind. Aber ich sollte zumindest erwähnen, was ich kürzlich anhand meiner Arbeit über die Genese des Staates entdeckt habe: Elias unterläßt es immer wieder, wie zuvor auch Weber, nach den Nutznießern und den Leidtragenden dieses staatlichen Monopols auf die legitime Gewalt zu fragen, so wie er auch nie die (von mir in *La noblesse d'Etat* gestellte) Frage nach der Herrschaft stellt, die über *Vermittlung* des Staates ausgeübt wird“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 122-123; Hervorh. i. O.).



Damit drückt Bourdieu einerseits seine eigene große Nähe zu Weber aus, andererseits unterstellt er Elias, sich oftmals lediglich bei den (wenn auch bedeutsamen) Grundannahmen Durkheims und Webers zu bedienen, aber nicht darüber hinausgehend die wirklich nötige Frage nach den Nutznießern der beschriebenen Strukturen zu stellen. Damit wird er Elias nicht gerecht, denn er lässt dessen ‚anti-normativen‘ Anspruch an seine Theorie außer Acht. Elias’ Anspruch ist es, die Strukturen aufzudecken, aber nicht daraus abzuleiten, was richtig und was falsch ist. Wer nach Nutznießern und Leidtragenden fragt, wie Bourdieu es fordert, der legt eigene moralische Werturteile als Maßstab an. Dies vermeidet Elias, indem er seine eigenen Werturteile, so gut es geht, nicht ausdrückt. Wie bereits erwähnt, sind Elias’ Ziele der Weltfrieden, den er mit dem Abbau sozialer Ungerechtigkeiten verbindet. Damit dürfte Elias’ ‚heimlicher‘ normativer Subtext offengelegt sein (s. a. 3.1.1. *Elias: deskriptive Analyse*). (s. a. Kilminster 2004, S. 25)

Nicht immer hat sich Bourdieu so deutlich von Elias distanziert, deshalb sei erneut auf das (in *Kapitel 2.1. Figuration und Feld* verwendete) Zitat von Bourdieu aus dem Interview von 1983 hingewiesen:

„Unter allen lebenden Soziologen – sofern man ihn überhaupt noch mit diesem Begriff fassen kann, er hat ihn, wie mir scheint, bereits weit hinter sich gelassen – steht Elias tatsächlich diesem meinem Ansatz am nächsten. Er hat die Existenz derartiger Strukturen objektiver Beziehungen – das, was ich ‚Feld‘ nenne – in seinen Schriften glänzend dargestellt. Beim Lesen von Elias bin ich immer wieder frappiert, wie sehr unsere Positionen sich gleichen – und das bei gänzlich anderem Werdegang und ohne irgendwelche Anleihen. [...] Auch dieses Faktum, daß das Unsichtbare das Wesentliche ist, ist von Elias glänzend aufgezeigt worden. Deshalb bin ich natürlich höchst geschmeichelt, in einem Atemzug mit ihm genannt zu werden. Ich bewundere ihn“ (Fröhlich 2009a, S. 36).

Gerade wenn es um die Sportsoziologie geht, äußert sich Bourdieu zustimmend über Elias. Er hält dessen historische sportsoziologischen Ansätze für fruchtbar und macht eine Ausnahme, wo er sonst Vergleiche mit früheren Versionen von Sportarten ablehnt. Er hält es für nicht angemessen, die Spiele in vorkapitalistischen Staaten als

„prä-sportive Aktivitäten [zu] verstehen und so in direkten Bezug setzen zum eigentlichen, modernen Sport, der doch, wie bereits ausgeführt, nicht zu trennen ist von der Ausbildung einer spezifischen Sphäre: der Produktion von ‚Sportprodukten‘. Ein derartiger Vergleich

ist tatsächlich nur dann zulässig, wenn er – statt nach ‚Ursprüngen‘ zu suchen – wie z.B. bei Norbert Elias darauf abzielt, die eigentliche Sportpraxis in ihrer Besonderheit zu fassen, oder, genauer, herauszufinden, wie bestimmte, bereits bestehende körperliche Betätigungen dadurch eine radikal neue Bedeutung und Funktion erhalten konnten“ (Bourdieu 1993b, S. 167).

Elias äußert sich in seinen Büchern kaum zu Bourdieu. Erst in einer Fußnote zur Symboltheorie (die erst in der englischen Ausgabe von 2011 enthalten ist) schreibt Elias:

„I do not wish to deprive my readers of an experience that has stood godfather to this volume. I had for a considerable time been baffled by the fact that a sociological theory of symbols had not been presented for further study long ago. A fortnight ago it became known to me that my friend Pierre Bourdieu also intends to publish a volume on symbols. [Probably a reference to Bourdieu’s book *Language and Symbolic Power* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991)]. I’m looking forward with the keenest interest to read what he has to say on a subject to which I attach very high value for the future of sociology. I do not know whether Bourdieu has read my introduction to a symbol theory [recently] published. [Reference to the first publication of *The Symbol Theory* in three parts in *Theory, Culture and Society* in 1989; see the Note on the text, pp. xi-xiii above.] But in such a situation it seems to me advisable to keep the contributions of two friends and contemporaries to the same subject matter clearly and unmistakably apart. I had no knowledge of the fact that Bourdieu intended to publish a symbol theory of his own. I had not read his contribution before I published mine. I was therefore not able to refer to that contribution or to make use of it. If that had been the case I would certainly not have omitted to mention the fact in my printed contribution. [Previously unpublished note.]“ (Elias 2011, S. 16; Hervorh. und eckige Klammern i. O. von Richard Kilminster).

An dieser Stelle betont Elias die Unterscheidung seines Ansatzes zu dem von Bourdieu. Ihm ist es wichtig, den Lesern mitzuteilen, dessen Werk zu einer Theorie der Symbole nicht gelesen zu haben. Aber nicht nur Elias, sondern auch Bourdieu legt großen Wert auf Abgrenzung. So spricht ihn in einem Interview-Buch der Historiker Roger Chartier (der sich selbst intensiv mit Elias auseinandersetzt und an dessen Rezeption in Frankreich maßgeblich beteiligt war), auf Elias an:

„ROGER CHARTIER: Glaubst Du nicht, dass die Lektüre von Elias den Soziologen als auch den Historiker dazu verpflichtet, über die Rolle nachzudenken, die man den Formen der Machtausübung und dem Staat in dieser fortschreitenden Konstitution der Felder

zuschreibt – eine Rolle die eine bestimmte Geschichte, sei es die Sozialgeschichte oder die Mentalitätsgeschichte, aber vielleicht auch eine bestimmte Soziologie, die der Beschreibung jedes dieser Felder abgetrennt vom global-sozialen Ensemble verbunden ist, in dem sie eingeschrieben sind, womöglich vergessen haben? Die Relevanz seines Werks scheint mir genau hier stark zu sein, wenn es daran erinnert, dass die Felder sich immer in Bezug auf den Staat konstituieren, sei es, weil sie selbst eine Art Emanation sind (zum Beispiel im Fall der ‚künstlerischen‘ Praktiken zur Zeit des Mäzenatentums), sei es, weil sie wie im 19. Jahrhundert relativ unabhängige Räume bilden, die außerhalb der Sphäre des Politischen angesiedelt sind.

PIERRE BOURDIEU: Ja. Trotzdem weiche ich hier wieder von Elias ab, weil ich denke, dass er Weberianer ist, und in Wirklichkeit ist das, was du ihm zuschreibst, Weber. Es geht keinesfalls darum, die Verdienste von Elias kleinzureden, da es bereits einen gewaltigen wissenschaftlichen Akt darstellt, ein Schema, das von einem großen Gelehrten erfunden wurde, gänzlich wieder funktionieren zu lassen; wären alle Gelehrten auf der Höhe ihrer wissenschaftlichen Vergangenheit, wäre die Wissenschaft in einem anderen Zustand, zumindest die Sozialwissenschaft. Nichtsdestoweniger denke ich, dass man die echte Rolle des Staates nicht finden kann, indem man beim Staat beginnt; zum Beispiel im künstlerischen Feld, das ich zu studieren versucht habe, wurde die impressionistische Revolution gegen den Staat – das heißt gegen die Akademie – und mit dem Staat durchgeführt. Anders gesagt: Das Problem des Staates scheint sich mir nicht stellen zu können, weiß man einmal, wie die Felder funktionieren und im Besonderen wie sich in Bezug auf das ökonomische Feld unabhängige Universen konstituieren. Der Staat wird also der Ort eines Metakampfes, eines Kampfes um die Macht über die Felder. Das wird sehr abstrakt, ich könnte aber argumentieren, dass es beispielsweise so ist, wie ein Gesetz zu erwirken, das die Wohnungspreise verändern wird oder das das Rentenalter verändern wird. Es handelt sich um einen felderübergreifenden Kampf, der aber die Kräftebeziehungen verändern wird“ (Bourdieu und Chartier 2011, S. 99).

Bourdieu bezeichnet Elias hier als Weberianer, und sein größtes Verdienst sei es gewesen, die Theorie Webers „gänzlich wieder funktionieren zu lassen“ (Bourdieu und Chartier 2011, S. 99)<sup>18</sup>. Dazu sei allerdings angemerkt, wie breit Webers Interessen und Forschungsbereiche gewesen sind. Er arbeitete zu den unterschiedlichsten

---

<sup>18</sup>Dieser Einschätzung widerspricht Breuer: „Daß Webersche Themen auf ihn abgefärbt haben, ist vor dem Hintergrund des intellektuellen Klimas der Heidelberger Soziologie nicht erstaunlich; erstaunlich aber ist, in welchem Maße Elias es verstanden hat, sich der Sogkraft der Weberschen Systematik zu entziehen. Er hat seine eigene Konzeption entwickelt, die diejenige Webers nicht einfach nur ergänzt, wie vielfach angenommen wird, sondern geeignet ist, einige ihrer Einseitigkeiten zu korrigieren“ (Breuer 1996, S. 303).

Themenbereichen, begann seine wissenschaftliche Laufbahn mit einem Jura-Studium, worin er sich auch promovierte und quasi nebenbei besuchte er Vorlesungen in Philosophie, Kulturwissenschaften und Volkswirtschaft. (vgl. Heinemann 2011, S. 64-65) Es ist also wenig verwunderlich, wenn es Überschneidungen zu Elias gibt.

Kilminster zufolge gilt: Elias als „Weberianer“ zu bezeichnen, hieße die Bezüge zu Freud zu vernachlässigen, die er in seiner Zivilisationstheorie verwendete, darüber hinaus hält er es für das Verdienst unter anderem von Elias und Mannheim, dem Begriffspaar ‚Engagement und Distanzierung‘ zu Bedeutung verholfen zu haben. Laut Kilminster würde Elias zudem nicht von Individuen sprechen, die sich gruppieren, sondern von interdependenten Menschen. (vgl. Kilminster 2004, S. 26-28)

Für Goudsblom greift das Zurückführen allein auf Weber ebenfalls zu kurz, er sieht vielmehr eine Art Kette, die mit Marx beginnt:

„It has been said that underlying a great deal of Max Weber’s work is a running discussion with ‚the ghost of Karl Marx‘. A similar observation can be made about Elias; many of his writings can be read as a continuing discussion with Max Weber, sometimes explicit, more often tacit, even when Weber is not mentioned by name“ (Goudsblom 2004, S. 265).

Bourdieu wird Elias nicht gerecht, wenn er ihn als Weberianer bezeichnet. Insgesamt betrachtet sind beide, Elias und Bourdieu, stark von Weber beeinflusst und verwenden weit über ihn hinaus vergleichbare theoretische Ansätze aus der Soziologie. Es überrascht also nicht, wenn sich innerhalb ihrer Ansätze zahlreiche Ähnlichkeiten und vergleichbare Strukturen finden lassen.

### 4.3. Rezeption

Elias und Bourdieu haben Theorien erstellt, die sich in vielen Bereichen der Forschung über die Gesellschaft einsetzen lassen. Für beide zentral sind Machtbeziehungen, die entstehen, sobald zwei oder mehr Personen aufeinander treffen. Zusätzlich bringen beide den Gender-Aspekt mit ein. Rezeptionsmöglichkeiten gibt es viele, die Frage ist nun, ob sie auch so breit genutzt werden. Auf die Rezeptionsgeschichte von Elias wird im Folgenden wegen ihrer besonders langwierigen Anerkennungszeit eingegangen.

#### 4.3.1. *Elias: der oftmals Ungenannte*

Über Jahrzehnte hinweg wurde Elias kaum rezipiert. Gerade seine Prozessbücher wurden unter denkbar ungünstigen Bedingungen erstmals veröffentlicht, wie der Soziologe und Anthropologe Dieter Claessens (1921-1997) schreibt:

„In der Vergangenheit nahmen die Historiker kaum (oder eher abfällig) von der Soziologie Kenntnis; die Soziologen lasen die Historiker nicht; und Psychoanalytiker lasen überhaupt nichts außerhalb ihres engsten Interesses... Ein Werk, das Soziologie mit Historie und Psychologie verband, hatte also die Chancen, nicht gelesen zu werden. Erschien es auch noch in *deutscher* Sprache, in der *Schweiz*, und praktisch zu Beginn des Zweiten Weltkrieges, dann konnte nur verwundern, wenn es überhaupt jemand las“ (Claessens 1996, S. 137; Hervorh. i. O.).

Mit dieser Aussage beginnt Claessens Artikel über die Rezeptionsprobleme von Norbert Elias bis in die 1960er Jahre hinein. Im weiteren Verlauf fügt er noch weitere Gründe hinzu, denn so monokausal hätten die Gründe nicht sein können, schließlich wurden Elias' Prozeßbücher (vor allem der erste Band) zunächst durchaus positiv aufgenommen und rezipiert. (vgl. Claessens 1996, S. 137-142)

Andererseits nahmen sogar manche Personen, Elias selten in Lexika oder Büchern zur Geschichte der Soziologie auf, obwohl sie ihn kannten und durchaus schätzten. Selbst wenn er genannt wurde, waren die Hinweise häufig recht knapp gehalten, so Claessens. Und wenngleich Elias seit den 1950er Jahren in den Niederlanden einige Schüler hatte, hielt sich die Rezeption dort in Grenzen. Der Einfluss der Niederländer auf deutsche Wissenschaftler war aufgrund der noch jungen Geschichte sehr gering. Hinzu kam die

Aversion deutscher Wissenschaftler, die sie gegen das Französische und noch viel stärker gegen das Englische hegten. (vgl. Claessens 1996, S. 137-142) Da Elias aber nach wie vor in Leicester lebte (unterbrochen von seiner Gastprofessur von 1962 bis 1964 in Ghana) (vgl. Goudsblom 1982, S. 34), schrieb er überwiegend auf Englisch.

Die Prozessbücher wurden zwar recht bald nach ihrem Erscheinen rezensiert, erhielten dennoch nicht allzu viel Beachtung. Goudsblom nennt sechs Rezensionen und zwei Buchbesprechungen, die bald nach der Veröffentlichung geschrieben wurden. Zunächst besprach offenbar Franz Borkenau im Juli 1938 in *The Sociological Review* den ersten Band sehr positiv, im Oktober 1939 schließlich den zweiten Band (vgl. Goudsblom 1982, S. 22-23). Ihm folgten Sigmund Heinrich Foulkes, Menno ter Braak (27.08.1939 in Holland), Willem Adrian Bongers (Juli 1940 in Holland), Pieter Jan Bouman (1941 in Holland), Jacob Wisse (1942 in Holland) und Eugen Curti (April 1942 in der Schweiz) (Goudsblom 1982, S. 24-28).

Neben den Rezensionen von Foulkes in der Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse von 1939 und 1941 und von Menno ter Braak, nennt Claessens noch die Rezension von Raymond Aron 1941 in *Les Annales Sociologiques*. (vgl. Claessens 1996, S. 138). Die Rezension von Menno ter Braak blieb lange Zeit unbeachtet, bis sie das Interesse von Johan Goudsblom, Anfang der 1950er Jahre weckte, so Korte (vgl. Korte 1997, S. 24).

In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts gelangte Elias in den USA zu größerer Bekanntheit. Erving Goffman war mit *Asylums* (1961) wahrscheinlich der erste US-amerikanische Soziologe, der den Ansatz von Elias verwendete, so Loyal und Quilley. (vgl. Loyal und Quilley 2004, S. 4)

Mit dem Autorenvertrag bei Suhrkamp 1977 und der neuen Auflage von *Über den Prozess der Zivilisation* (1976) gelingt Elias der Durchbruch. Der Verleger Unseld setzt sich nicht nur hier für Elias ein, sondern unterstützt die Entscheidung, Elias 1977 den Adorno-Preis zu verleihen. (vgl. Korte 2003, S. 21) Seitdem werden laut Treibel folgende Werke besonders häufig rezipiert (vgl. Treibel 2008, S. 12):

*Die höfische Gesellschaft*, die Untersuchung zu Abgrenzungsmechanismen *Etablierte und Außenseiter*, seine Untersuchung zur Rolle der Emotionen innerhalb der Wissenschaft hinsichtlich *Engagement und Distanzierung*, seine Rahmung auf die Frage *Was ist Soziologie?* und auch *Über die Einsamkeit der Sterbenden* sind Werke, die ebenfalls ein

breiteres Publikum ansprachen. Laut Treibel findet seine Genealogie zu *Mozart* besonderen Anklang, seine *Studien über die Deutschen* wurden vor allem zur Zeit des Mauerfalls häufig rezipiert, wobei Elias sich darüber in einem Brief an Bourdieu nicht erfreut zeigt. Er nahm an, die starke Rezeption geschehe aufgrund der geschichtlichen Ereignisse, anstatt wegen seines theoretischen Gehaltes des Buches. (s. a. Kapitel 4.4.3. *Der Briefwechsel von 1976 bis 1990*).

In den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts konzentrierte sich die Rezeption des Werkes von Elias stark auf dessen zivilisationstheoretischen Ansatz, er wurde sehr vielfältig angewendet, beispielsweise in der Literaturwissenschaft, der Migrations- und Genderforschung und in der Stadtsoziologie (vgl. Treibel 2008, S. 13). Dies änderte sich erst allmählich. Im Jahr 2010 fand beispielsweise eine Konferenz in Florenz statt, mit dem Titel *Behind dichotomous thinking*, bei der der Fokus auf Elias' Überwinden von gängigen Dichotomien lag. Dennoch gilt laut Treibel auch 2008 noch immer: „Die Bekanntheit und der Bestseller-Status der Bände zum Zivilisationsprozess scheinen (bislang) für weitere Rezeptionsstränge keinen Raum zu lassen“ (Treibel 2008, S. 97).

Die Rezeption in Frankreich wurde hauptsächlich von Roger Chartier, aber ebenso von Bourdieu vorangetrieben (s. a. Kapitel 4.4.3. *Der Briefwechsel von 1976 bis 1990*) (vgl. Treibel 2008, S. 14), der seit 1979 ebenfalls beim Suhrkamp Verlag unter Vertrag stand. Dennoch ist Elias' Einfluss in Frankreich schwächer als in Großbritannien, Holland oder Deutschland, auch wenn Elias vielfach übersetzt und einfach verfügbar ist (vgl. Muchembled 1996, S. 275). Obwohl Robert Muchembled selbst ein Kapitel zur Rezeptionsgeschichte von Elias in der neueren historischen Forschung in Frankreich schreibt, geht er hier nur auf den Zivilisationsprozess ein (vgl. Muchembled 1996).

Laut Kahlert lassen sich Foucault, Bourdieu und Giddens (der in Leicester ein Student von Elias war) an Elias' Zivilisationstheorie im Allgemeinen und seine Machtanalyse im Besonderen anschließen. Vor allem Foucaults historische Analyse von der Entstehung des Gefängnisses oder der Unterdrückung der Sexualität beschreibt laut Kahlert die Umwandlung gesellschaftlicher Fremdwänge zu personeneigenen Selbstzwängen. Diese große Macht der Gesellschaft führt Foucault zurück auf die Entwicklung hin zu einer Überwachungs- und Disziplinierungsgesellschaft. (vgl. Kahlert 2009, S. 270) Dennis Smith forscht besonders intensiv zu Foucault und Elias und schrieb beispielsweise einen Artikel, in dem er explizit auf diese beiden Soziologen und ihre Ansätze eingeht: *The*

*Civilizing Process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault.* (vgl. Smith 1999)

Elias kündigt bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts an, das Geschlechterverhältnis zu untersuchen. So ganz erfüllt er dieses Versprechen nicht. Er erstellt keine explizite Studie, aber dennoch äußert er sich häufig genug zu diesem Thema, damit sein Ansatz für die Genderforschung fruchtbar gemacht werden kann. Elias betrachtet das Geschlechterverhältnis sowohl als Etablierte-Außenseiter-Figuration als auch unter dem Aspekt der sich wandelnden Machtbalancen. (vgl. Treibel 2008, S. 77-78)

„Elias’ Untersuchungen zum Geschlechterverhältnis sind – allein schon als Folge des relativ geringen Umfangs dieser Untersuchungen – weniger differenziert als andere seiner Analysen. Sowohl seine Ansätze zur Untersuchung des Phänomens als auch die Lücken in seinem Werk bieten jedoch Ansatzpunkte zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung und laden zur von Elias geforderten kritischen Weiterentwicklung ein“ (Klein und Liebsch 1997, S. 71).

Kahlert nennt verschiedene Autoren, die in ihren Arbeiten Elias’ These des allmählichen Angleichens der Machtverhältnisse zwischen Frauen und Männern bestätigen: Bram van Stolk, Cas Wouters, Annette Treibel, Stefanie Ernst, Christien Brinkgreve und Jan-Peter Kunze. (vgl. Kahlert 2009, S. 272) Trotz dieser längeren Liste, so betont Kahlert, hätte Elias vor allem in der Genderforschung nur wenig Einfluss, obwohl seine Ansätze durchaus fruchtbar wären. (vgl. Kahlert 2009, S. 272)

Die Zahl derjenigen, die mit Elias’ Ansatz arbeiten, ist groß. Zu ihnen gehört unter anderem Jean-Claude Kaufmann, der mit seinen Büchern über *Schmutzige Wäsche. Zur ehelichen Konstruktion des Alltags* (vgl. Kaufmann 1993) und mit seiner Untersuchung zum Verhalten an FKK-Stränden *Frauenkörper – Männerblicke: Soziologie des Oben-ohne* (Kaufmann 1996) einen hohen Bekanntheitsgrad erhielt. Weltweit wird mit Elias gearbeitet. Neben Holland, Deutschland und Großbritannien nennt die Homepage der *Norbert-Elias-Stiftung* noch Österreich, Belgien, Frankreich, Dänemark, Irland, Italien, Spanien, Schweden, Portugal, die Schweiz und Australien, Brasilien, Kanada, die USA, Burkina Faso, Kolumbien, Japan, Mexiko, Taiwan, und die Türkei als weitere Länder. (vgl. Norbert Elias Foundation)



Eine breite Rezeption ist für einen Klassiker der Soziologie, zu denen Elias zweifelsohne zählt, nichts Außergewöhnliches. Aber sein Einfluss auf andere Wissenschaften ist ebenfalls beachtlich. So gilt er als einer der Mitbegründer der Psychoanalyse, da er großen Einfluss auf Sigmund Heinrich Foulkes nahm, den er aus Frankfurt persönlich kannte<sup>19</sup> und mit dem er in London gegen Ende des zweiten Weltkrieges die *Group Analytic Society* gründete (vgl. Mennell 1989, S. 20), wie er selbst beschreibt:

„[van Voss, van Stolk:] Worin bestand Ihr Einfluß auf Foulkes genau?

[Elias:] Ein zentraler Punkt meines Denkens, den ich ihm vermittelte und den er für die Technik der Gruppenanalyse übernahm, war die Erkenntnis, daß man Individuum und Gesellschaft nicht trennen kann, daß sie lediglich zwei verschiedene Beobachtungsebenen darstellen. Gruppenvorgänge haben bestimmte Eigentümlichkeiten, die sich von denen individueller Vorgänge unterscheiden, aber man muß immer beide Ebenen betrachten“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 82-83).

Elias war in der Gruppenanalyse geschult und nahm an Sitzungen mit Foulkes teil. Dieser pflegte wiederum einen engen Kontakt zu Anna Freud (vgl. Mennell 1989, S. 20).

„Diese Freundschaft mit Fuchs intensivierte sich, als Elias um 1935 nach London kam. Elias sprach noch kein Englisch und war auf die Unterstützung und Hilfe von Freunden anfangs besonders angewiesen. Er nahm in dieser Zeit an einem Arbeitskreis von Psychoanalytikern und Medizinem teil, in dem die Grundlagen dessen erarbeitet wurden, was später zur Gruppenanalyse geworden ist. Elias' nicht unbeträchtlicher Beitrag dazu ist in den Schriften der Gruppenanalytiker auch stets gewürdigt worden“ (Blomert 1990, S. 32).

Diese Annahme über die Bedeutung von Elias für die Psychoanalyse bestätigt Mario Erdheim:

„Als Psychoanalytiker sind wir Norbert Elias zu großem Dank verpflichtet. Sein großer Wurf Über den Prozeß der Zivilisation, in dem er psychogenetische mit soziogenetischen Fragestellungen verknüpft hat, erlaubt uns eine Neufassung der psychoanalytischen Kulturtheorie. Die Schwäche der bisherigen psychoanalytischen Kulturtheorien besteht hauptsächlich darin, daß ‚Kultur‘ immer nur als Fortsetzung und in Analogie zum Modell der Familie gedacht wurde“ (Erdheim 1996, S. 158).

---

<sup>19</sup> Zu der Zeit in Frankfurt nannte er sich noch *Fuchs* und wandelte seinen Namen erst im Exil in England um in *Foulkes* (vgl. Blomert 1990, S. 32).

In der Kulturwissenschaft ist Elias ebenfalls nicht mehr wegzudenken. Leander Scholz nennt in seiner *Einführung in die Kulturwissenschaft* im Kapitel zur Symbolisierung des Todes Elias' *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* als weiterführende Literatur. (vgl. Scholz 2011, S. 263) In der Englischen Kulturgeschichte wird Elias beispielsweise von Dietrich Schwanitz rezipiert. Dieser stellt sich selbst zunächst als sehr belesenen Menschen vor und beschreibt seine „Reise“ durch die verschiedensten Wissenschaftstheorien, bei der er „auch geistige Riesen [trifft], auf deren Schultern man klettert, um mit Hilfe ihrer Siebenmeilenschritte die Abgründe zu überwinden, die zwischen den verschiedenen Paradigmen klaffen“ (Schwanitz 1995, S. 7-8). Als einen dieser Riesen bezeichnet er Norbert Elias. (vgl. Schwanitz 1995, S. 7-8)

Diese Bezüge in den Kulturwissenschaften mögen einleuchten, liegen sie doch thematisch sehr nahe an Elias' Soziologie. Elias selbst erhebt den Anspruch, Soziologie müsse stets die Geschichte berücksichtigen. Aber arbeitete Elias historisch „sauber“ genug, um von den Historikern zu Rate gezogen zu werden? Die Antwort gibt Richard van Dülmen, wenn er schreibt, es gebe kaum noch einen Historiker für die Frühneuzeit, der Elias nicht verwenden würde (vgl. van Dülmen 1996, S. 264). Die Historikerin und Herausgeberin von *Die höfische Gesellschaft*, Claudia Opitz, nimmt laut Treibel in ihrem Buch *Höfische Gesellschaft und Zivilisationsprozeß* eine geschichtswissenschaftliche Perspektive mit einem klaren Bezug zu Elias ein (vgl. Treibel 2008, S. 13).

Elias wandte sich nach seiner Promotion von der Philosophie und mit ihr eigentlich ebenso von der Anthropologie ab. Dennoch nennt Rehberg Elias' *Über den Prozeß der Zivilisation* als ein Schlüsselbuch der historischen Anthropologie. (vgl. Rehberg 2009, S. 130) So bezieht sich Hasso Spode in seiner historisch anthropologischen Untersuchung zum Alkoholismus *Die Macht der Trunkenheit. Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland* auf Elias, verwendet ein Zitat von ihm sogar als Eingangszitat zu seinem Buch (vgl. Spode 1993, S. 9). Im Buch selbst verwendet er Elias' Ansatz vom Zivilisationsprozess, schätzt dabei vor allem seinen Blick auf das Ganze (vgl. Spode 1993, S. 13), übernimmt dessen Bild des Menschen als Prozess und betont die Verflechtung der Menschen miteinander (vgl. Spode 1993, S. 30-31). Spode schließt an Elias an, wenn er annimmt, Alkohol würde vor allem in stärker zivilisierten Schichten getrunken werden, um dem homo clausus zu entkommen (vgl. Spode, 1993, S. 232), dies dürfe aber nie dazu führen, die Selbstzwangapparaturen gänzlich auszusetzen (vgl. Spode

1993, S. 101). Spode geht auf Elias' Thesen der Machtveränderung in der Beziehung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern ein und dabei auf die zunehmende Verantwortung der Arbeitgeber durch das Wachsen der Arbeiterschicht (vgl. Spode 1993).

Den Blick auf die politische Anthropologie wendet der Historiker Robert Muchembled und bezeichnet Elias als ihren Erfinder in „gewisser Weise [...] ohne es wirklich zu wissen. Er hat das Verdienst, den ersten Faden eines großen Knäuels abzuwickeln“ (Muchembled 1996, S. 285).

Es ist der geschichtliche Bezug von Elias' Thesen zur Persönlichkeitsstruktur der Menschen, speziell im Mittelalter, der ihn für die Literaturwissenschaften fruchtbar gemacht hat:

„Zum einen konnten die Eliasschen Thesen für die Interpretation mittelalterlicher Texte direkt nutzbar gemacht werden bzw. umgekehrt: anhand von Texten, die Elias nicht als Quellenmaterial benutzt hatte, wurden seine Thesen bestätigt, seltener [...] auch ausgebaut und modifiziert“ (Brandt 1996, S. 175-176).

An anderer Stelle seines Artikels über die Rezeption von Elias in der Altgermanistik fügt Brandt hinzu:

„Elias wird von Literaturwissenschaftlern häufig zitiert, aber selten diskutiert. [...] Wenn sich nun aber bei den Mitarbeitern einer Fachbibliographie noch nicht herumgesprochen hat, daß Elias für die Germanistik seit mehr als zwanzig Jahren zumindest zu einem vielbenutzten Zitatlieferanten und einer häufig verwendeten Berufungsinstanz im Zusammenhang mit bestimmten Fragestellungen geworden ist, dann deutet dies vielleicht schon darauf hin, daß sich mit der Elias-Rezeption in der Germanistik nicht alles so verhält, wie es sich idealiter im wissenschaftlichen Diskurs verhalten sollte. Diesen Vermutungen gehen, speziell bezogen auf den Bereich der Altgermanistik, meine folgenden Überlegungen nach“ (Brandt 1996, S. 173).

Demzufolge hält Brandt es für ein generelles Problem der Rezeption des Werkes von Elias, zwar rege genutzt zu werden, aber nicht die Bedeutung und den Einfluss im wissenschaftlichen Diskurs zu erhalten, die ihm zustehen. Möglicherweise könnte dies an der Komplexität, sowohl in theoretischer als auch in inhaltlicher Hinsicht, liegen.

#### 4.3.2. *Bourdieu: nutzbar auch gegen seinen Willen*

Fuchs-Heinritz und König zufolge wurde Bourdieu in Westdeutschland zunächst als Philosoph, später auch als politischer Kritiker wahrgenommen. Von seinen Werken wurden vor allem die *Feinen Unterschiede* zunächst häufig gelesen. Fuchs-Heinritz und König nehmen an, Bourdieu wäre nicht zufrieden mit der Art und Weise, wie er rezipiert wurde. Er galt schnell als Soziologe mit vollständiger Theorie und seine Vorstellung, Werkzeuge an die Hand zu liefern, um Zusammenhänge verstehen zu können, erfüllte sich damit nicht. (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 323)

Franz Schultheis erläutert im Nachwort zu Bourdieus *Soziologischem Selbstversuch*, wie seine Werke aufgenommen wurden. Vor allem in Frankreich, in der Pariser Intellektuellen-Szene stießen Bourdieus Thesen auf Ablehnung. Dies war laut Schultheis der Grund, weshalb Bourdieu seine Selbstreflexionen zuerst in Deutschland veröffentlichen wollte: (vgl. Schultheis 2002, S. 135-136)

„Im Sommer des Jahres 2001 entschied sich Bourdieu, den Text zunächst in deutschsprachiger Fassung und erst mit einigem zeitlichen Abstand im französischen Original erscheinen zu lassen. Bourdieu, dessen Veröffentlichungen und ‚politische‘ Äußerungen der französische Journalismus und die von ihm kooptierten Intellektuellen oft mit ausgesprochener Feindseligkeit begleitet haben (worüber man sich allerdings angesichts der schonungslosen Entzauberung gerade der intellektuellen Welt durch Bourdieu nicht wundern muß), setzte deutlich mehr Vertrauen in die deutsche Leserschaft und deren weniger voreingenommene Wahrnehmung seines Werkes“ (Schultheis 2002, S. 135).

Bourdieu selbst war sich dessen bewusst und erklärte sich diesen Unterschied in der Rezeption der jeweiligen Länder folgendermaßen:

„Das Erstaunlichste in meinem eigenen Fall dürfte die Diskrepanz der Rezeptionen in Frankreich und im Ausland sein. Aus einer ganzen Reihe von Gründen sind die theoretischen Implikationen, die anthropologischen Grundlagen meiner Forschungsarbeit – die Theorie der Praxis, die Philosophie des Handelns usw. – in Frankreich fast völlig unbeachtet geblieben – vor allem wohl, weil diejenigen, die auf sie hätten aufmerksam werden können, also etwa die Philosophen, sie nicht sehen wollten, aber auch und vor allem, weil sie ganz von dem überlagert waren, was als die politische, kritische, ja

polemische Dimension meiner Arbeit wahrgenommen wurde“ (Bourdieu und Wacquant 1996a, S. 194-195).

Rehbein macht drei Phasen in der Rezeption in Deutschland aus: Mit Erscheinen der *Feinen Unterschiede* begann eine etwa zehnjährige Beschäftigung mit den Schwerpunkten der Bedeutung des kulturellen Kapitals und der Klassentheorie. Meistens jedoch wurden Aspekte aus Bourdieus Theorie entnommen und in bereits bestehende Theorien eingebaut oder aber die Soziologen grenzten sich von Bourdieu ab. Einzig Beate Kraus, so Rehbein, arbeitete stets mit und über Bourdieu. Sie studierte bei ihm und trägt erheblichen Anteil an einer Rezeption, die über die *Feinen Unterschiede* hinaus geht, denn sie gab einige Werke Bourdieus auf Deutsch heraus. (vgl. Rehbein 2006, S. 239-240)

In der zweiten Phase der Rezeption bildete sich ein Kreis „orthodoxer Anhänger“ (Rehbein 2006, S. 240) und in der dritten Phase wurde begonnen, seine Begriffe als feste Begriffe der allgemeinen Soziologie zu verwenden (vgl. Rehbein 2006, S. 240).

Erst in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts kam eine breitere Rezeption auf, die sich auf andere Fächer ausdehnte. So nennt Rehbein die Pädagogik (stellvertretend Steffani Engler), die Philosophie [z. B. Nickl, Anm. I. H.], die Handlungstheorie (besonders begünstigt durch Gunter Gebauer), Untersuchungen zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie (Gerhard Fröhlich), die Archäologie (z. B. Sven Hansen, Christoph Kümmel) und die Romanistik (Joseph Jurt, Wolfgang Settekorn). Er erhebt aber mit dieser Aufzählung keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Bourdieu wurde mit verschiedensten Theorien, beispielsweise von Luhmann, Oevermann, Weber und Marx zusammen gedacht. In der zweiten Phase der Rezeption dehnte sich das Interesse aus auf sämtliche Aspekte der Sozialstruktur. (vgl. Rehbein 2006, S. 241-242)

Michael Vester baute in Hannover, und Gerhard Fröhlich baute mit Ingo Mörrh in Linz jeweils einen Kreis an Wissenschaftlern auf, ähnlich wie es Bourdieu getan hatte. (vgl. Rehbein 2006, S. 241-242)

Rehbein weist auf die Auswirkungen des Buches *Das Elend der Welt* hin. In Deutschland leiteten Bourdieus Schüler und Freund Franz Schultheis und Kristina Schulz eine ähnliche Untersuchung, sie nannten sie *Gesellschaft mit begrenzter Haftung. Zumutungen und Leiden im deutschen Alltag*. Diese ist Bourdieus Werk recht ähnlich, aber an die

deutschen Verhältnisse angepasst, wie Rehbein schreibt. In der Schweiz gab es ein vergleichbares Projekt, von Claudia Honegger geleitet, das sich in der Methode aber stark unterscheidet. Sie orientierte sich an der objektiven Hermeneutik<sup>20</sup> und im Buch finden sich Interpretationen von Situationen, statt Interviews. Ebenfalls an Bourdieu orientierte sich ein Interview-Projekt in Graz in Österreich. (vgl. Rehbein 2006, S. 242-244)

Diese breite Verwendung seines Ansatzes, mit Hilfe anderer Untersuchungsmethoden, zeigt, wie vielfach einsetzbar seine Theorie ist. Wer also die Frage nach einer genauen theoretischen Zuordnung des Bourdieuschen Ansatzes fragt, muss ‚enttäuscht‘ werden.

Fuchs-Heinritz und König betonen ebenfalls, Bourdieu lasse sich keiner soziologischen Denkrichtung einordnen. Darüber hinaus kümmern ihn die ‚Grenzen‘ der Soziologie wenig. Er geht über sie hinaus und schreibt in Gebieten der Philosophie, Ethnologie und vielen anderen mehr. Hinzu kommt seine Sozioanalyse, die die Nähe zur Psychoanalyse nicht übersehen lässt [obgleich er dieser ablehnend gegenüber stand, Anm. I. H.]. (vgl. Fuchs-Heinritz und König 2005, S. 311)

Welche Frage sich aber stellen lässt, ist die nach den Gebieten der Rezeption. Auch wenn Bourdieu unzählbar häufig verwendet wird, lassen sich doch Häufungen ausmachen, die mit Begriffen verknüpft sind: Laut Kahlert wird Bourdieu vor allem in der Bildungs-, Wissenschafts- und Kulturosoziologie intensiv wegen seines *Homo academicus* rezipiert (vgl. Kahlert 2009, S. 285).

Loïc Wacquant analysiert die Verwendung von Begriffen und Werken in Bezug auf ein bestimmtes Fachgebiet. Er schreibt, der Begriff *Kulturelles Kapital* würde in der amerikanischen Fachsoziologie häufig verwendet. (vgl. Wacquant 1996, S. 20)

Innerhalb der Bildungssoziologie wird Wacquant zufolge häufig auf das Werk *Die Illusion der Chancengleichheit* zurückgegriffen. Mit ihm werden Ungerechtigkeiten aufgedeckt, die auf sozialen Ungleichheiten beruhen. Anthropologisch orientierte Wissenschaftler sind vor allem am Habitus-Konzept interessiert und verwenden den Begriff des symbolischen Kapitals. Hierfür eignen sich vor allem die Berichte des jungen Bourdieus aus Algerien, der *Entwurf einer Theorie der Praxis* und *Praktischer Sinn*. Für

---

<sup>20</sup> Rehbein schreibt dazu: „Die objektive Hermeneutik wurde von Ulrich Oevermann begründet und entwickelte sich in Abgrenzung von Bourdieu, ja geradezu als alternativer Ansatz. Wichtige Unterschiede zwischen beiden Ansätzen spiegeln sich in den Differenzen zwischen der Schweizer und der französischen Untersuchung wider“ (Rehbein 2006, S. 243).

die Themen Kultur, Ästhetik und Klassenfragen werden vor allem *Die feinen Unterschiede* herangezogen. Gerade anhand des letzten Beispiels lässt sich, laut Wacquant, zeigen, wie unvollständig eine derart spezifische Rezeption sein kann. Klassenfragen und Bildungsungleichheit sind in Bourdieus Theorie nicht zu trennen. Wer sich lediglich auf einen Teilaspekt bezieht und die Gesamtheit außer Acht lässt, wird Bourdieu und seiner Theorie nicht gerecht, so Wacquant. (vgl. Wacquant 1996, S. 20-21)

Mit diesem auf theoretischer Ebene eng verwobenen Ansatz nimmt Bourdieu eine Außenseiterposition ein. Es wurden mehrere Versuche unternommen, Bourdieu aus dieser Einzelstellung herauszulösen, indem seine Konzepte mit denen anderer Sozialwissenschaftler oder Philosophen zusammengeführt werden sollten. (vgl. Fuchs-Heinritz et al. 1994, S. 324)

Wacquant nennt Einflüsse Bourdieus in der Geistes-, Sozial- und Kulturgeschichte, anthropologischen Linguistik, Anthropologie, Politikwissenschaft, Philosophie, Ästhetik und Literaturtheorie. (vgl. Wacquant 1996, S. 18) Grenfell nennt ebenso vielfältige Auswirkungen des Werkes von Bourdieu:

„His own major work and publications are in the areas of Algeria, anthropology, education and culture. However, as noted above, his output covers many other fields: economics, politics, art, philosophy, law, religion, media, language, gender, history, etc., and it is now common to see his work referred to in a wide range of academic disciplines, from geography to theology“ (Grenfell 2008a, S. 2).

Bourdieu bewahrte sich aber stets einen kritischen Blick auf die Soziologie. Ihm waren Forschungsprojekte, die auf schnelle und vor allem große Zustimmung stießen eher suspekt. Er führte ein großes Interesse an bestimmten Themen auf existierende (Vor-)Urteile und Konstruktionen zurück, die lediglich bestätigt werden wollen.

„P. B.: Unser Kopf und unsere Sprache sind voll von prä-konstruierten Objekten, und deshalb ist der Bruch mit den Prä-Konstruktionen, den Vorbegriffen, der Spontantheorie, in der Soziologie auch ganz besonders wichtig; ohnehin wird ja meiner Meinung nach in Dreiviertel aller Untersuchungen nichts anderes gemacht, als soziale Probleme in soziologische Probleme zu verwandeln. Man kann -zig Beispiele anführen: Das Altenproblem, das Frauenproblem... Es gibt alle möglichen prä-konstruierten Objekte, die sich als wissenschaftliche Objekte durchsetzen und die, weil ihre Wurzeln im *common*

*sense* liegen, von vornherein in der *scientific community* wie in der breiten Öffentlichkeit auf Beifall rechnen können“ (Bourdieu und Krais 1991, S. 271-272).

Bezüglich der Rezeption steckt Bourdieu deshalb in einem Dilemma, muss er doch einerseits quasi auf Ablehnung stoßen, wenn er diese vorgefertigten Denkschemata nicht bedienen möchte, andererseits hat er sich zum Ziel gesetzt, seinen Lesern die Augen zu öffnen – er muss also noch ‚sympathisch genug‘ sein, um eine größtmögliche Leserschaft zu gewinnen. Dieser Spagat scheint ihm gelungen zu sein. Im Folgenden sollen wissenschaftliche Bereiche genannt werden, in denen Bourdieu rege rezipiert und verwendet wird.

Wegen der *Feinen Unterschiede* ist Bourdieu vor allem für die Ungleichheitsforschung wichtig. Als exemplarisches Beispiel sei hier Beate Krais zu nennen, die 2005 *Die moderne Gesellschaft und ihre Klassen: Bourdieus Konstrukt des sozialen Raums* (vgl. Krais 2005) schrieb. Weitere Soziologinnen und Soziologen, die auf Bourdieu zurückgreifen, sind unter anderem Steffani Engler, Regula Julia Leemann, Sandra Beaufaÿs, Barbara Friebertshäuser, Helmut Bremer, Sabine Schäfer und Bridget Fowler. (vgl. Kahlert 2009, S. 285-286)

Für die damit eng verbundene Genderforschung empfiehlt sich Bourdieu bereits durch seine *Männliche Herrschaft*, in der er die Begriffe männlich und weiblich als relationale Konstruktionen entlarvt (vgl. Bourdieu 2005, S. 96) und Strukturen aufdeckt, sowohl auf Seiten der Männer als auch der Frauen, die für ein Perpetuieren dieses Ungleichheitsverhältnisses sorgen. So bezeichnet er „die ‚Geschlechter‘ als vergeschlechtlichte[n] Habitus“ (Bourdieu 2005, S. 11). Bourdieus Interesse an Machtunterschieden führt ihn in anderen Werken immer wieder zur Geschlechterfrage zurück, wie beispielsweise in *Die Erben*. (vgl. Bourdieu und Passeron 2007, S. 83-87)

Obwohl aber Bourdieu explizit auf die Genderthematik eingeht und von mehreren Forscherinnen und Forschern rezipiert wird, ist sein Einfluss auf die Debatten in der Genderforschung unverhältnismäßig gering. Kahlert nennt exemplarisch „Beate Krais, Irene Dölling, Sandra Beaufaÿs, Karin Zimmermann, Brigitte Hasenjürgen, Petra Frerichs und Margareta Steinrücke“ (Kahlert 2009, S. 287). Gleichwohl scheint es, als verschlossen sich die Genderforschung und die allgemeine Soziologie regelrecht vor Bourdieu. Sie führt dies auf eine teilweise selektive Rezeption zurück (überwiegend wird



das Habitus- und Kapitalkonzept verwendet), weshalb die Vorteile Bourdieus nicht voll ausgeschöpft würden. (vgl. Kahlert 2009, S. 287)

Wenn die Rezeption Bourdieus sich so stark auf sein Konzept des Habitus bezieht, dann ist es verwunderlich, weshalb er von Philosophen regelrecht gemieden wird, waren Untersuchungen zum Habitus doch über Jahrhunderte hinweg ein zentrales Motiv innerhalb der Philosophie. Nickl zeigt diese Bedeutung in seiner Habilitationsschrift auf. Er gelangt über den Anthropologen Arnold Gehlen zu Pierre Bourdieu. (vgl. Nickl 2001)

Zenklusen zieht in seiner Dissertation allgemeinere Schlüsse, er untersucht dort philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu. (vgl. Zenklusen 2010) So sieht Zenklusen Bourdieu in einer Rolle des „Therapeuten“:

„Als philosophischer Therapeut und Therapeut der Philosophie greift Bourdieu immer wieder auf den späten Wittgenstein zurück, der wohl der wichtigste Philosoph in Bourdieus Opus ist. Im Zentrum der Bourdieuschen Aufmerksamkeit stehen vor allem Wittgensteins Ausführungen zum Begriff der Regel und des Regelfolgens“ (Zenklusen 2010, S. 8).

Bourdieu als Therapeuten mit philosophischen Eigenschaften zu bezeichnen beziehungsweise ihn einen Therapeuten für die Philosophie zu nennen, klingt zunächst gewagt. Bourdieus Bezüge zu Wittgenstein rücken ihn, laut Zenklusen, aber eindeutig in die Nähe der Philosophie. Wenn nicht sein theoretischer Ansatz, sondern seine Art und Weise, wie er Fakten kombiniert, als philosophisch erachtet wird, dann ist Zenklusens Wortspiel nicht ganz abwegig. Er spricht Bourdieu hier zu, mit seinem Ansatz, die ‚Krankheiten‘ der Philosophie therapieren zu können, wobei er gleichzeitig mit philosophischen ‚Denkwerkzeugen‘ ‚Therapiemöglichkeiten‘ für soziale Probleme bieten kann. Grenfell sieht Bourdieu ebenfalls in der Rolle eines Philosophen, genauer eines Sozialphilosophen mit anthropologischen Wurzeln:

„Pierre Bourdieu is now regarded as one of the foremost social philosophers of the twentieth century. [...] For much of his time, Bourdieu was regarded as a sociologist, and he had a major influence in this academic field. [...] Certainly, his early works can be read as anthropologically orientated, a perspective he never really lost over the subsequent fifty years of his career“ (Grenfell 2008a, S. 1).

Offenbar kommt es aber auf die Perspektive an, aus der versucht wird, Bourdieu einzuordnen. So rückt ihn Wolfgang Lempert in einen moralischen Kontext. Er beschreibt

seine Untersuchung *Soziologische Aufklärung als moralische Passion: Pierre Bourdieu* explizit als keine sozialwissenschaftliche, sondern als moralwissenschaftliche Analyse zu Bourdieu. Lempert möchte in seinem Buch seinen Kollegen aus der Berufs- und Wirtschaftspädagogik Bourdieus Theorie näher bringen, wie er schreibt:

„*Ausschlaggebend* für den Entschluss, dennoch ein weiteres Buch über Bourdieu ‚auf den Markt zu werfen‘, war neben Reaktionen von Kollegen auf die erwähnten Vorarbeiten vielmehr die bislang nur spärliche Bezugnahme auf *moralische und moralisch relevante Aspekte der Forschungen und Veröffentlichungen Bourdieus* in der einschlägigen (Sekundär-)Literatur“ (Lempert 2011, S. 12; Hervorh. i. O.).

Lempert stellt in seinem Buch speziell moralische Aspekte in den Fokus seiner Betrachtung, denn er hält dies für eine Forschungslücke in der Rezeption, die er bearbeitet. Derartige Lücken gibt es mehrere, aber auch weitere Bereiche, in denen Bourdieu rege Verwendung findet. So bezeichnet ihn der Kulturhistoriker Peter Burke als „französische[n] Anthropologe[n] und Soziologe[n]“, während Elias für ihn ‚lediglich‘ ein Soziologe ist. (vgl. Burke 2005, S. 194-195) In seiner Einführung zur Kulturgeschichte nennt er beide Theorien als bedeutende Grundlagen für Interessierte des Faches.

Hasso Spode, der sich ebenfalls auf Bourdieu und Elias bezieht, untersucht Gründe für Alkoholismus mit einer historisch-anthropologischen Herangehensweise. Bourdieu verwendet er hier in Bezug auf Distinktion, Geschmack und Auswirkungen auf das Ich-Bild durch sozialen Aufstieg. (vgl. Spode 1993)

Zusammenfassend sei erneut Wacquant genannt, der das Überschreiten von disziplinären Grenzen durch Bourdieu besonders hervorhebt. Bourdieu betrachte äußerst viele Gegenstandsbereiche der Soziologie und bediene zusätzlich mehrere verschiedene Stile der Soziologie, wie etwa ethnographische Modelle, empirische und damit statistische Herangehensweisen, bis hin zur philosophischen Erörterung. (vgl. Wacquant 1996, S. 18)

#### **4.3.3. Vergleich**

Wenn es um die Bereiche Macht, Gender, (politische) Anthropologie oder die Kulturwissenschaften geht, werden Elias und Bourdieu häufig in großer Nähe zueinander genannt.

„Soziologen wie Pierre Bourdieu und Zygmunt Bauman haben Elias stark rezipiert, ohne deshalb als Figurations- oder Prozesssoziologen bezeichnet zu werden. Wie bereits erwähnt, wirkt die Figurations- und Prozesstheorie stark integrierend über vermeintlich separierte soziologische Lager hinweg. [...] Die auffälligste Wahlverwandtschaft besteht zwischen Elias und Pierre Bourdieu: Wo Elias ist, da ist häufig auch Bourdieu nicht weit“ (Treibel 2009, S. 152).

Besonders häufig wird Elias' Zivilisationstheorie mit Bourdieus Habitus-, Feld- oder Kapitaltheorie kombiniert, was aber beiden nicht gerecht wird und ihre Ansätze verkürzt.

Der Kulturwissenschaftler Klaus P. Hansen bezieht sich in seiner Einführung auf Bourdieus kulturelles Kapital (vgl. Hansen 2003, S. 131) und Elias' Zivilisationsprozess (vgl. Hansen 2003, S. 219 und 293).

Robert Gugutzer bezieht sich in seinem Buch *Soziologie des Körpers* ebenfalls auf Elias' Zivilisationstheorie und Bourdieus Habitus- beziehungsweise streng genommen seine Hexistheorie:

„Es gibt zwar nicht *die* Soziologie des Körpers, dennoch gibt es Autoren, denen von der *scientific community* der Klassikerstatus zugewiesen wird. Uneingeschränkt gilt das für Norbert Elias (1897-1990) und sein zweibändiges Werk ‚Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen‘“ (Gugutzer 2010, S. 50).

So ist Elias unter dem Kapitel der „Historischen Soziologie“ (Gugutzer 2010, S. 3) zu finden und Bourdieu unter der Überschrift „Strukturalismus“ (Gugutzer 2010, S. 3). Gugutzer stellt den Strukturalismus der ‚Körpersoziologie‘ in Zusammenhang mit der historischen Soziologie: Sie würden beide den Blick auf die Gesellschaft wenden und wie sie sich zum Körper verhält (vgl. Gugutzer 2010, S. 66). Wie andere Rezipienten zieht Gugutzer Trennlinien zwischen Elias und Bourdieu, wo sie nicht unbedingt zu ziehen sind:

„Im Unterschied zu Elias und Foucault beschäftigt sich Bourdieu jedoch nicht mit dem historischen Wandel der soziokulturellen Prägung des Körpers, sondern sein Thema sind die verschiedenen sozialen Körper, die es in der modernen Gegenwartsgesellschaft gibt“ (Gugutzer 2010, S. 66-67).

Hier wird die Trennung zwischen Gegenwart und Vergangenheit zu scharf gezogen. Bourdieu geht durchaus von einem beobachtbaren Wandel der Prägungen des Körpers

aus. Er sieht (wie in Kapitel 2.3.2. *Bourdieu: Distinktion* erläutert) in den unteren Klassen der Gesellschaft die Vergangenheit und in den oberen Klassen die Zukunft des Verhaltens der mittleren Klassen. Er legt diese Historizität als Grundannahme unter seine Theorie des Verhaltenswandels. Wird aber die Theorie von Elias oder auch von Bourdieu allerdings so einseitig genutzt, wie oben erwähnt, besteht die Gefahr einer Art ‚Versteifung‘ der Theorien. So schreibt Rüdiger Brandt in einem Artikel zur Rezeption von Norbert Elias innerhalb der Altgermanistik:

„Zum anderen sind seine Schriften, was natürlich nicht in seinem eigenen Verantwortungsbereich liegt, zu einschlägigen Absicherungs- und Berufungsinstrumenten degradiert worden – ein Schicksal, das im Bereich der Altgermanistik etwa auch Habermas’ Strukturwandel der Öffentlichkeit erfahren hat und das mittlerweile – unter erneutem Paradigmenwechsel – etwa Bourdieus Habitus-theorie erfährt“ (Brandt 1996, S. 175-176).

Ein kreativer und innovativer Umgang mit den gesamten Werken Elias’ und Bourdieus ist also unumgänglich, sollen sie als Teil der Soziologie Bestand haben. Peter Burke beschreibt die schwerpunktmäßige Nutzung von Elias und Bourdieu durch die Kulturhistoriker. Ihm zufolge würden beide Ansätze vor allem hinzugezogen, wenn es um beobachtbare Lebensstile, den Habitus und Distinktion geht. (vgl. Burke 2005, S. 86).

Die Wahlverwandtschaft zwischen Elias und Bourdieu zeigt sich bei Spode, der über die übliche Verwendung von Bourdieu und Elias hinausgeht, wenn er die Beziehungen zwischen Bourgeoisie und Proletariat des 19. Jahrhunderts untersucht. Er erläutert mit Hilfe von Bourdieus ‚Werkzeug‘ den Zusammenhang von sozialem Aufstieg, Selbstwertgefühl<sup>21</sup>, politischer Bewusstwerdung und der freiwilligen Unterwerfung unter herrschende Werte. Im Anschluss daran geht er auf Elias ein, wenn er die Machtumstrukturierung beschreibt, die durch die industrielle Revolution ausgelöst wurde. (vgl. Spode 1993, S. 242-243)

Zuletzt sei als Ausblick formuliert, welche Stärken eine gemeinsame Nutzung der beiden großen Gesellschaftswissenschaftler mit sich bringen könnte. Willems bezeichnet beispielsweise die Figurationssoziologie von Elias als komplementiert durch Bourdieus Feld-/Habitus-Ansatz. (vgl. Willems 2009, S. 59)

---

<sup>21</sup> Im Zusammenhang mit *Selbstwertgefühl* wird Bourdieu sehr selten genannt, obwohl er beispielsweise in *Das Elend der Welt* diesen Aspekt beleuchtet. Elias hingegen geht in seinen Untersuchungen stärker auf die psychischen Zusammenhänge und das Ich-Bild von Personen ein, es wäre also durchaus denkbar gewesen, für die Untersuchung zum Selbstwertgefühl Elias zu verwenden.

Bourdieu's Kapitaltheorem könnte um Elias' Idee der Zeit als weitere Kapitalart hinzugefügt werden. So belegt Elias' Studie zu den Etablierten und Außenseitern, wie bedeutsam eine über Generationen hinweg andauernde Angestammtheit an einem Ort sein kann. Bourdieus Feldtheorie würde bei diesem Phänomen möglicherweise nicht greifen. Im Gegenzug könnte Bourdieus Repertoire an empirischen ‚Werkzeugen‘ Elias' Mangel an Transparenz bezüglich seiner Forschungsmethoden ausgleichen.

Die Nutzung der Theorie von Elias als Machtsoziologie könnte ein besonders ergiebiger Schritt sein, da er seinen Blick nicht nur auf die politische Macht richtet (vgl. Treibel 2008, S. 100), sondern die zwischenmenschlichen Zusammenhänge und Machtstrukturen herausarbeitet und analysiert.

Wie Elias, so sollte auch in die Zuschreibung, Bourdieu sei ein Determinismusanhänger überdacht werden. Auf diese Weise würden sich einige weitere Optionen der Interpretation, Nutzung und Weiterentwicklung ergeben.

## 4.4. Biographische Hintergründe und persönlicher Austausch

### 4.4.1. *Prägende Ereignisse*

In der Sekundärliteratur finden sich kaum Hinweise auf einen persönlichen Kontakt zwischen Elias und Bourdieu, der über zufällige Treffen bei Tagungen hinausgeht. Auch Bourdieu und Elias selbst beziehen sich nur äußerst selten in schriftlicher Form auf den jeweils anderen. Umso überraschender ist der Umfang des Briefwechsels, der sich im Nachlass von Norbert Elias findet.<sup>22</sup> Er dauerte mit Unterbrechungen von 1976 bis zu Elias' Tod im Jahr 1990 an. Er zeugt von hohem Respekt, den beide füreinander empfanden.

Im Folgenden soll versucht werden, den Briefwechsel in den jeweiligen Lebenslauf einzubetten.

Norbert Elias wird als Jude am 22. Juni 1897 in Breslau geboren und wächst als einziges Kind von Hermann und Sophie Elias in einem „sehr bürgerlichen“ Haushalt auf (vgl. van Voss und van Stolk 1996, S. 10). Als Kind war er häufig krank und besuchte nicht zuletzt auch deshalb zunächst keine öffentliche Schule, sondern wurde zu Hause unterrichtet.

„Wenn ich krank war – und das war ich sehr oft als Kind –, wurde ich auf jede Weise umsorgt; ich fühlte mich vollkommen behütet. Auf diese überaus große Sicherheit, die ich als Kind genossen habe, führe ich immer mein späteres Durchhaltevermögen zurück, als ich meine Bücher schrieb und niemand von ihnen Notiz nahm. Vielleicht kann ich es so formulieren: Wie die Astronomen entdeckt haben, daß das ganze Universum voll ist von den Nachgeräuschen des Urknalls, so tragen die Menschen ein Hintergrundgefühl in bezug auf ihr Leben mit sich, das aus ihrer Frühzeit in der Familie stammt. Ich habe ein Hintergrundgefühl von großer Sicherheit, daß letzten Endes alles gutgehen wird, und das schreibe ich der enormen emotionalen Geborgenheit zu, die ich als Einzelkind in der Zuneigung meiner Eltern erlebte“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 22).

Für Bourdieu sind die eigenen Erfahrungen der Kindheit ebenfalls sehr stark prägend und vorteilhaft für die wissenschaftliche Karriere. Er stammt aus einer bildungsfernen Familie

---

<sup>22</sup>Der Briefwechsel findet sich im Nachlass von Norbert Elias im *Deutschen Literaturarchiv Marbach* unter „A: Elias Konv. 33. Korrespondenz van Benthem van den Bergh-Brands 1. Box“. An dieser Stelle gilt mein Dank der *Norbert-Elias-Stiftung Amsterdam* und dem *Deutschen Literaturarchiv Marbach* für die Genehmigung, die Briefe zu verwenden. Ganz besonders bedanke ich mich bei Hermann Korte für seine Unterstützung.

aus einem sehr einfachen, bäuerlichen Umfeld. Auch er bezeichnet seine Kindheit als äußerst prägend für seine wissenschaftliche Karriere. Sie helfe ihm, die Strukturen in Algerien besser zu verstehen und er fühle sich durch sie mit der Denkweise der Kabylen verbunden. (vgl. Schultheis 2007, S. 20-21)

Außenstehende mögen die Herkunft Bourdieus oder das häufige Kranksein von Elias' zunächst als etwas Hinderliches ansehen, aber beide vertreten die Ansicht, ihnen habe genau dieses vermeintliche Manko geholfen, um daraus später in ihren wissenschaftlichen Arbeiten einen Vorteil zu ziehen.

Weitere, vergleichbare Erlebnisse könnten eine Begründung liefern für die ähnliche Denkweise von Elias und Bourdieu.

Bereits im Alter von 18 Jahren wurde Elias zum Militärdienst eingezogen und im Ersten Weltkrieg an der Westfront in Frankreich eingesetzt (vgl. van Voss und van Stolk 1996, S. 23). Seine Erfahrungen begleiteten ihn sein Leben lang, und er reflektiert über diese Zeit in seiner ganz eigenen Weise. Er macht die Generäle und sämtliche Kriegsherren für das Leid der Bevölkerung im Krieg verantwortlich und warnt vor einer Wiederholung. Derartige Fehler könnten wieder gemacht werden, denn er hält diese Führer (inklusive Hitler) für „dumm“.

„[Elias: Anm. I. H.] Nein, nein, ich will darauf hinweisen, daß sie dumm sind. Sie tragen professionelle Scheuklappen, und ich habe auch auf meinem eigenen Gebiet eine Abneigung und Geringschätzung für Menschen, die es zulassen, daß ihre Wünsche die Realitäten der Situation verdunkeln. Und diese Militärs wünschten, das lag ihnen im Blut, einen raschen Angriff; entsprechend machten sie ihre Pläne, obwohl ihnen die Realität bereits hätte zeigen können, daß sie nicht gewinnen würden.

[Van Voss/van Stolk: Anm. I. H.] Aber Sie hassen sie nicht?

[Elias: Anm. I. H.] Es ist keine Frage des Hassens. Es ist eine Frage ... Ich habe nun einmal das Gefühl, daß Menschen in meiner Position, wenn sie diese Tatsachen für alle vernehmbar aussprechen, viele Fehler der Gegenwart verhüten könnten.

[Van Voss/van Stolk: Anm. I. H.] Ein ehrgeiziges Ziel.

[Elias: Anm. I. H.] Oh, ich weiß wohl, daß ich es nicht erreicht habe. Aber ich sehe darin nicht nur ein Ziel für mich selbst, sondern bin überzeugt, daß dies die Aufgabe der Soziologie ist. Natürlich ist heute die Lage ganz anders, weil die beiden Weltkriege mit derartigen Illusionen von einem schnellen Sieg gründlich aufgeräumt haben. Was man den Menschen klarer sagen muß, ist, daß Rußland und Amerika, entgegen den Wünschen ihrer

Führer, in einen Atomkrieg getrieben werden können. Das heißt: Man muß die Zwänge aufdecken, denen sie ausgesetzt sind – was ich als ‚Doppelbinder‘ bezeichnet habe. Hier geht es nicht um rationale Entscheidungen: man kann genau angeben, daß die eine Seite fürchtet, in die Ecke gedrängt zu werden, und darum einen Atomkrieg beginnt, gegen ihren eigenen Willen“ (van Voss und van Stolk 1996, S. 30-31).

Diese Erkenntnisse entstammen zwar der Retrospektive, sie zeigen aber doch, wie reflektiert Elias auch mit den Ereignissen umgeht, die er selbst erlebt hat beziehungsweise erleben musste. Es wird ebenso deutlich, wie sehr seine persönlichen Erfahrungen mit seiner Theorie verwoben sind. Dies zeigt sich in seinen Reflexionen über seine Erfahrungen, die wiederum seine Ansichten geprägt haben.

Bourdieu muss ebenfalls bereits in einem sehr jungen Alter Erfahrungen mit Krieg machen. Er wird im Jahr 1955 zum Militärdienst eingezogen. Bereits zu dieser Zeit wird er zunehmend politisch und stellt unter anderem das Pariser Intellektuellen-Milieu in Frage. Da er sich kritisch zum Algerienkrieg äußert, wird er nach Algerien zum Strafdienst versetzt. (vgl. Schultheis 2007, S. 15-16)

Elias und Bourdieu erleben also einen Krieg von Seiten des Aggressors aus (Erster Weltkrieg beziehungsweise Algerienkrieg) und beide befinden sich später in Situationen, in denen sie um ihr Leben fürchten müssen (Holocaust beziehungsweise Algerienkrieg)<sup>23</sup>.

Nach dem ersten Weltkrieg beginnt Elias 1918 in Breslau Medizin und Philosophie zu studieren, wobei er das Medizinstudium nach dem Physikum abbricht, um sich ganz der Philosophie zu widmen. Er promoviert 1924 bei Richard Höningwald und beginnt 1925 seine Habilitation bei Alfred Weber in Heidelberg. Damit ist der Wechsel zur Soziologie endgültig vollzogen. 1930 geht er nach Frankfurt am Main, um Assistent von Karl Mannheim zu sein. (vgl. Baumgart und Eichener 1997, S. 183)

Seine Habilitation schließt er 1933 beinahe ab, lediglich die Antrittsvorlesung kann er nicht mehr halten, da er vor den Nationalsozialisten nach Paris fliehen muss. 1935 emigriert er von Paris aus nach London. Dort beginnt er mit seinen Recherchen für seine Prozess-Bücher, die für sehr lange Zeit nur wenig Beachtung fanden. Seine Eltern

---

<sup>23</sup> Es geht an dieser Stelle nicht darum, die größere Bedrohung herauszuarbeiten, es geht auch nicht darum, die Gräueltaten des Holocausts mit der Situation in Algerien zu vergleichen. Es geht hier um die persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse, die zumindest teilweise ähnliche Gefühle bei den Betroffenen auslösen können, die dann wiederum die wissenschaftliche Arbeit mit geprägt haben.



besuchen ihn 1938 zwar noch, aber er kann sie nicht dazu überreden, in England zu bleiben. Hermann Elias stirbt 1940 im Ghetto von Breslau. (vgl. Baumgart und Eichener 1997, S. 183-184) Sophie Elias wird am 30. August 1942 nach Theresienstadt deportiert und von dort Ende September desselben Jahres in das Vernichtungslager Treblinka (nicht nach Auschwitz, wie Norbert Elias annahm) gebracht und dort getötet (Jitschin 2013, S. 5).

Im Gegensatz dazu wählt Bourdieu die gefährliche Situation bewusst, als er nach seinem Kriegsdienst nach Algerien zurückkehrt. Er setzt seine Forschungen an der Universität von Algier fort, obwohl er sich als Franzose in Algerien stark ablehnenden Haltungen gegenüber sieht. Gleichzeitig muss er aber auch die Franzosen und auch das französische Militär fürchten, da er die Politik Frankreichs in Algerien scharf angreift. Er bereist dennoch das Land und bringt dabei sich selbst häufig in gefährliche Situationen. (vgl. Schultheis 2007, S. 32-33)

Bourdieu beschreibt sehr eindringlich, in welchem Umfeld er seine Algerienstudien betrieb. Etwa ein Jahr nach dem Ende seines Armeedienstes, befindet er sich in einem kleinen kabyllischen Dorf, als französische Soldaten heranrücken, auf der Suche nach algerischen Widerstandskämpfern. Bourdieu beschreibt sein Hoffen, sie würden weder die Höhle der Armée Libération Nationale noch die Kämpfer selbst finden.

„Aber am nächsten Tag wird das Versteck eingenommen und werden auch Papiere gefunden, unter anderem Namenslisten all derer im Land, die der ALN Beistand leisteten. Mein Freund, der nun unmittelbar gefährdet ist, bittet mich, ihn mit meinem Wagen mitzunehmen. Ich breche also am nächsten Tag auf, auch wenn meine Arbeit noch lange nicht beendet ist, und wir passieren die Straßensperren der Armee mit bangen Gefühlen, aber doch ohne große Schwierigkeiten“ (Bourdieu 2002, S. 57-58).

Er muss den Verlust eines seiner besten Freunde ertragen, der von der OAS erschossen wird<sup>24</sup>. Die OAS (Organisation armée secrète) war eine Organisation, die sich zum Ziel gesetzt hatte, Algerien als Teil Frankreichs zu erhalten. Sie versuchte dies auf politischem und auch auf militärischem Wege. Sie versuchte, mit Hilfe von Attentaten Unruhe zu stiften und die patriotischen Franzosen in Algerien auf ihre Seite zu ziehen. Die Linie, die Charles de Gaulle fuhr, war ihr zu liberal. (vgl. Schultheis 2007, S. 38)

---

<sup>24</sup> Ob es sich dabei um den eben beschriebenen Freund handelte, wird nicht deutlich.

Bourdieu war, wie Elias, philosophisch geschult und eigentlich wäre es naheliegend gewesen, hätte er eine Laufbahn als Philosoph eingeschlagen oder sich als Intellektueller betätigt. Er entscheidet sich aber dagegen und stattdessen für die Soziologie, obwohl diese deutlich weniger Prestige verspricht (vgl. Schultheis 2007, S. 40-41). Bourdieu spielt sogar kurze Zeit mit dem Gedanken, Musiker zu werden (vgl. Bourdieu 2002, S. 81).

Die eben beschriebenen dramatischen Erlebnisse in Algerien halten Bourdieu kaum von seiner Forschung ab. Dennoch zeigt er sich rückblickend sehr dankbar gegenüber Raymond Aron, der ihm 1960 eine Assistenzstelle anbot. Damit kann Bourdieu im Jahr 1960, kurz vor dem Putsch der Obristen<sup>25</sup>, schnell aus Algerien nach Paris zurückkehren. (vgl. Bourdieu 2002, S. 40) Die Dissertation, die Bourdieu nun beginnt, bricht er ab, was Aron nicht gut heißt. (vgl. Bourdieu 2002, S. 41-42) Später kommt es zu einem Zerwürfnis der beiden, wobei Bourdieu die Gründe dafür in nicht erwiderten Gefühlen sieht:

„Wenn nicht der Grund für unseren ‚Bruch‘, so er jemals stattgefunden haben sollte (von Zeit zu Zeit sah ich ihn wieder, zu endlosen Gesprächen, die seine konservativen Freunde beunruhigen mußten, nachdem sie ihn seit ’68 wieder ‚in die Hand bekommen‘ hatten), irgendwelche politischen oder anderen Meinungsverschiedenheiten waren, sondern eine, wie ich glaube, Betroffenheit über das Ausmaß der sicher übertriebenen Zuneigung, die er mir entgegenbrachte – und die ich, seinem Gefühl nach, enttäuscht hatte“ (Bourdieu 2002, S. 42-43).

Im weiteren Lebenslauf von Elias und Bourdieu existieren nur wenige vergleichbare, tiefe Einschnitte. Bourdieus Karriere verläuft recht geradlinig, er ist von 1961-1964 Soziologiedozent in Lille, wo er Generalsekretär des von Aron gegründeten *Centre de sociologie européenne* an der *École Pratique des Hautes Etudes* ist. (vgl. Jurt 2010, S. 301-302)

An dieser Stelle ist auf Arons Bedeutung nicht nur für Bourdieus Karriere, sondern auch für Elias’ Rezeption hinzuweisen. Korte verweist auf eine wichtige Rezension über Elias’ Prozess-Bücher, die Aron bereits im Jahr 1941 schrieb:

---

<sup>25</sup> De Gaulle wollte sich offenbar von seiner bisherigen Linie verabschieden und der Unabhängigkeit Algeriens zustimmen. Dagegen kämpften französische Algerier, es kam sogar zu einem Putsch einiger Generäle. Sogar ein Teil der Fremdenlegion schloss sich dem an. Der Putsch löste sich allerdings selbst wieder auf (Bourdieu 2002, S. 130–131).

„Aron war sehr angetan von der Originalität der Arbeit und der anschaulichen Darstellung der Verflechtungen von soziogenetischen und psychogenetischen Entwicklungen. Er verwies auch darauf, daß Elias die sich wandelnden Klassenverhältnisse mit in die Untersuchung einbezog, ein Tatbestand, der bis heute von Rezipienten oft (und gern) übersehen wird“ (Korte 1997, S. 26).

Auch über die Jahre hinweg scheint Aron Elias' Gedanken für wichtig zu halten, so schreibt Korte weiter: „Raymond Aron vergaß aber das große Buch nicht und hat seinen Einfluß geltend gemacht, als zu Beginn der 70er Jahre eine französische Übersetzung herauskommen sollte“ (Korte 1997, S. 26). Es könnte also Aron gewesen sein, der Bourdieus Interesse an Elias' Werk geweckt hat.

Bourdieu hatte offenbar einen Hang zu Personen, die Entwurzelungs- und Fremdheitserfahrungen gemacht hatten; so schreibt Schultheis: „Hier sei nebenbei daran erinnert, dass sich Bourdieu immer wieder zu Lehrern hingezogen fühlt, denen die Erfahrung der Entwurzelung und Ambivalenz sozusagen ‚auf den Leib geschrieben‘ scheint“ (Schultheis 2007, S. 30). Das Verhältnis zwischen Elias und Bourdieu lässt sich sicher nicht als Lehrer-Schüler-Verhältnis beschreiben; aber dennoch scheint im Falle der Freundschaft Bourdieu/Elias, die Vorliebe für Personen mit bestimmten Erfahrungen gegeben zu sein.

#### **4.4.2. Der Briefwechsel von 1976 bis 1990**

Im Jahr 1973 erschien der erste Teil der *Prozessbücher* und 1974 *die höfische Gesellschaft* auf Französisch, und 1975 wurde in der Reihe *Archives des sciences sociales* der zweite Teil von Elias' Prozessbüchern unter dem Titel *La dynamique de l'Occident* veröffentlicht (vgl. Mörth)<sup>26</sup>. Zu Beginn des darauffolgenden Jahres, genauer am 28. Januar 1976, schreibt Bourdieu den ersten Brief an Elias. Er schickt ihm verschiedene

---

<sup>26</sup> Da Bourdieu allerdings neben Französisch auch Deutsch und Englisch lesen und verstehen konnte, lässt sich nicht sagen, welche Werke Bourdieu tatsächlich bereits von Elias gelesen hat, als er ihn anspricht. Elias hatte bis 1976 folgende Bücher veröffentlicht:

1939 (bzw. 1969): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster und Zweiter Band;

1965 mit John L. Scotson: *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems*;

1969 *Die höfische Gesellschaft*;

1970 *Was ist Soziologie?* (frz. 1981)

(vgl. Mörth, zu finden unter: <http://hyperelias.jku.at/litelias.htm>)

Ausgaben der *Actes de la recherche en sciences sociale*<sup>27</sup> und fragt nach einem Text, den er in seiner Zeitschrift veröffentlichen könnte. Bourdieus Schreibstil ist sehr höflich gehalten, er drückt seine große Bewunderung für Elias' Arbeit aus. Bourdieu überlässt es Elias, zu entscheiden, welcher Text für das französische Publikum wohl passend wäre.

Elias lässt sich ein paar Monate Zeit mit seiner Antwort. Am 1. April 1976 schreibt er aus Amsterdam. Er beginnt den Brief auf Französisch, muss sich aber doch umentschieden haben, denn das französische „Cher“ überschreibt er mit dem Englischen „Dear“. Auch Elias formuliert sehr höflich, er entschuldigt sich für seine verspätete Antwort. Er zeigt sich sehr beeindruckt von den Ausgaben der *Actes de la recherche en sciences social* und fügt hinzu, „as I have been before by your own books“. Elias hat demnach bereits von Bourdieu gelesen – welche Texte das genau sind, dazu äußert sich Elias nicht. Bourdieu hat bis 1976 bereits etliche Bücher veröffentlicht, darunter: gemeinsam mit Jean-Claude Passeron, *Les héritiers: les étudiants et la culture* (1964), mit Alain Dardel, *L'amour de l'art: Les musées et leur public* (1966), *Sociologie de l'éducation* (1968) (vgl. Mörth)<sup>28</sup>, auf Deutsch erschien bereits *Zur Soziologie der symbolischen Formen* (1970), ebenso wurde *Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs* (mit Jean-Claude Passeron) auf Deutsch herausgegeben (1971), und als weiteres Buch sei *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972) (vgl. Mörth)<sup>29</sup> zu nennen.

Elias gibt an, bereits einen Kollegen in Leicester darum gebeten zu haben, einen Text an Bourdieu zu schicken. Einerseits gibt sich Elias bescheiden, er wisse nicht, ob Bourdieu ihn verwenden könne, schließlich ginge er davon aus, er bevorzuge deutlich abstraktere Beiträge. Gleichzeitig spricht er von einem breiten Repertoire an Texten zur Wissenssoziologie und Etablierte-Außenseiterbeziehungen. Elias hat allerdings Bedenken bezüglich der Probleme, die bei einer Übersetzung der Texte ins Französische entstehen können und nennt explizit eine mögliche Sinnveränderung. Dennoch schickt Elias Bourdieu im Anhang seinen Text zu Sport und Gewalt.

Wie aus den Veröffentlichungen und den Werken hervorgeht, forschte Elias bereits seit Ende der 1960er Jahre zu Sport und Zivilisation (vgl. Mörth)<sup>30</sup>. Elias kündigt an, eine

---

<sup>27</sup> Im Folgenden nur noch *Actes de la recherche* genannt.

<sup>28</sup> Online zu finden unter <http://hyperbourdieu.jku.at/hb53-69.htm>.

<sup>29</sup> Online zu finden unter <http://hyperbourdieu.jku.at/hb70-79.htm>.

<sup>30</sup> Online zu finden unter <http://hyperelias.jku.at/litelias.htm>.

Reise durch Deutschland und die Schweiz mit Gastvorlesungen zu unternehmen, gibt Bourdieu aber eine Adresse in Holland, unter der er Kontakt zu ihm halten kann.

Bourdieu muss umgehend geantwortet haben, sein nächster Brief stammt vom 8. April 1976. Darin bedankt er sich sehr höflich und verspricht eine baldige Veröffentlichung des Textes, für die Illustrationen dazu nennt er bereits ein paar seiner Ideen, wie etwa Bilder von griechischen Vasen oder Gravuren, die Sport in der Antike darstellen. Allerdings hat Elias offenbar nicht den kompletten Text geschickt und Bourdieu bittet deshalb um Vervollständigung. Zudem bittet er um weitere Texte, um sie in den *Actes de la recherche* zu veröffentlichen. Bourdieu zeigt sich sehr interessiert an weiteren Texten von Elias und würde diese eventuell in den *Actes de la recherche* veröffentlichen. Er hofft, Elias persönlich treffen zu können, falls dieser bei seinen Reisen durch Europa auch einmal nach Paris kommt.

Nur zwei Monate später, am 3. Juni 1976 teilt Elias Bourdieu mit, er habe Eric Dunning gebeten, Bourdieu die tatsächlich fehlenden Seiten des Textes zu schicken. Elias befindet sich nicht in England, sondern in Aachen und ist sich nicht sicher, ob dies auch so geschehen ist. Deshalb sendet er eine Kopie im Anhang mit. Zusätzlich schickt er einen weiteren Text zur Soziologie des Sports, die er selbst für relevant für das Verständnis seiner Argumentation hält. Höflich überlässt er es aber Bourdieu, diesen Text zu verwenden oder auch nicht.<sup>31</sup>

Bezüglich der Illustrationen, die Bourdieu sich für den Artikel in den *Actes de la recherche* wünscht, nennt Elias Carl Diems *Weltgeschichte des Sports und der Leibesübungen* aus dem Jahre 1960. Er schreibt weiter: „But I am sure there are French books with pictures of Greek athletes from vases, sculptures etc. It cannot be difficult to [sic] get appropriate illustrations. May be the bookshop at St Germain de Pres or the Musee de l’homme can help“. Nur ein Leser, der Elias sehr zugetan ist, interpretiert diesen Satz als hilfreichen Hinweis für Bourdieu. Dennoch bietet Elias im Anschluss seine Hilfe bei der Übersetzung des Textes für die *Actes de la recherche* an. Der Brief

---

<sup>31</sup> Es war offenbar nicht einfach, Elias zu einer Veröffentlichung einer Übersetzung zu bewegen. Hier sei Elias’ Schreibkraft aus seiner Bielefelder Zeit zitiert: „Es gab auch Anfragen aus anderen Ländern, zum Beispiel aus England oder Frankreich, ob nicht dieses oder jenes Buch in Englisch oder in Französisch übersetzt werden darf. Dann hat er immer gesagt: ‚Nein, das geht nicht. Das ist in Deutsch oder Englisch veröffentlicht, das muss erst überarbeitet werden, damit es wieder aktuell ist, damit es noch mehr enthält.‘ Und Übersetzungen hat er nicht leicht zugestimmt. Er hat unendliche Schwierigkeiten mit seinen jeweiligen Übersetzern gehabt, vor allem wenn für ihn die Bilder nicht gestimmt haben“ (Kunze 2003, S. 45).

wirkt dadurch wie hin- und hergerissen zwischen Ausdruck der Sympathie einerseits und Belehrung andererseits. Im Folgenden spricht sich Elias dafür aus, Bourdieu persönlich zu treffen, um ihre Sichtweisen auszutauschen, er hält es sich offen, nach Paris zu kommen, verwendet aber die zeitliche Angabe „some time“. Diese Ankündigung eines Besuches relativiert er im nächsten Satz mit der Begründung, unter großem Druck zu stehen, wie er ihn für Bourdieu auch vermuten würde.

Bourdieu antwortet gerade einmal zwölf Tage später, am 15. Juni 1976. Nach der (wie üblich) freundlichen Eingangsformulierung schreibt er, die Übersetzung sei bereits fertig und betont, die Illustrationen bereiteten ebenfalls keinerlei Schwierigkeiten. Er bedankt sich für den Hinweis auf Carl Diem, um dann seine Idee für die Illustrationen auszuführen: Er denkt an Auszüge aus den allgemeinen Boxregeln. Bourdieu hält sie für besonders passend zu Elias' typischem Vorgehen bei der Analyse; stets betrachtete Elias die Gesellschaft und Sensibilität von Zeitgenossen mit Gesellschaft und Sensibilität der Antike zusammen. „ce qui correspondrait, je crois, à la ligne de votre analyse qui rapproche constamment société et sensibilité contemporaines et société et sensibilité antiques“.

Allerdings hält Bourdieu den Umfang des gesamten Essays zum Sport für zu groß, um ihn in einer einzigen Ausgabe der Zeitschrift zu veröffentlichen. Er bietet an, den Essay aufzuteilen und schlägt bereits eine Stelle zur Teilung vor. Er drückt seine Hoffnung auf ein baldiges Treffen aus und wünscht Elias eine schöne Woche in Aix.

Auf diesen überaus freundlichen aber doch bestimmten und bestimmenden Brief reagiert Elias bereits acht Tage später sehr wohlwollend, am 23. Juni 1976, als er aus Bielefeld nach Aachen zurückgekehrt ist. Elias geht auf das von Bourdieu gebrachte Beispiel für die Illustration des Artikels voll und ganz ein. Er bekennt, die traditionelle französische Version des Boxens, die dem japanischen Kick-Boxen wohl recht ähnlich war, in seinen Untersuchungen vernachlässigt zu haben. Es hat den Anschein, als fühle sich Elias von Bourdieu sehr verstanden, von vielen Lesern hingegen nicht.

„It is quite true that I myself do not understand my approach to problem of civilising processes as historical problems in the sense in which the term ‘historical’ is widely used to-day. Comparisons between past and present standards of sensibility throw light on both. Suitable modern illustrations, therefore, are just as relevant as suitable illustrations from antiquity though one cannot be quite sure that the reader will understand this point“

Wie Elias hier erläutert, hat sein „historischer“ Ansatz nicht viel gemeinsam mit dem, was allgemein unter „historisch“ verstanden wird. Die Idee von Bourdieu, moderne Illustrationen zu verwenden hält, Elias folglich für sinnvoll, da sein Ansatz damit verdeutlicht werden könnte, vorausgesetzt, die Leser verstehen, was damit ausgesagt werden soll. Dies allerdings bezweifelt Elias.

Elias bekundet seinen Respekt vor Bourdieu und dessen Urteil bezüglich der Form der Veröffentlichung und zeigt sich mit dieser einverstanden. Er überlässt es Bourdieus Urteilsvermögen, ob (und gegebenenfalls wann und wie) die restlichen Teile veröffentlicht werden. Hier ist ein Wandel von Elias' Haltung gegenüber Bourdieu zu erkennen, hatte er doch vorher auf eine Veröffentlichung aller Teile gedrängt, während er sich nun erfreut zeigt, falls Bourdieu seinen Essay zu Sport und Gewalt überhaupt veröffentlichen würde. Elias berichtet von seinen Urlaubsplanungen in die Türkei und nach Griechenland im September und kündigt eine vielbeschäftigte Zeit von Oktober 1976 bis Juni 1977 an. Dennoch würde er sich sehr freuen, seinen Essay für eine Übersetzung und einen Druck vorzubereiten.

Im Anschluss an die Veröffentlichung seines Textes in den *Actes de la recherche* zeigt sich der 79-jährige Elias sehr angetan von dem 33 Jahre jüngeren Bourdieu:<sup>32</sup>

„I liked the way you presented my paper very much. It came out much better than it did either in English or in German (where it was published in a cut down version in *Texte zur Soziologie des Sports* ed. Kurt Hammerich, Klaus Heinemann which compares rather badly with the French version, at about the same time as it appeared in the *Actes de la Recherche en sciences sociales*) I shall have to learn from you how to present my things better. I write very slowly (at least most of the time) and then without interruption, without saying to myself: ‘Now here is one point finished. Give it a subtitle and make it clear that you are starting a new point.’ Also the French language lends the paper its great potential for lucidity and clarity which, alas, is not always actualised in contemporary French writing. I am sure no one is more aware of it than you. The translators have done an excellent job, even though there are a few mistakes (which don't matter much) and so have the editors. Thank you very much”

Im weiteren Verlauf des Briefes wird Elias wieder etwas zurückhaltender, er erklärt, seine Forschung verlaufe derzeit in einer anderen Richtung (es wurde gerade ein Essay *On time*

---

<sup>32</sup> Der Brief enthält kein Datum.

in der holländischen Zeitschrift *De Gids* veröffentlicht). Der Essay, den er Bourdieu geschickt habe, sei ursprünglich als Einleitung zu einem eigenen Buch gedacht gewesen. Er geht kurz auf ein paar Erkenntnisse zum Zusammenhang der Fuchsjagd und des Zivilisationsprozesses beziehungsweise der Entstehung des Sports ein. Allerdings hat er diese Schriften offenbar verlegt und kann sie gerade nicht finden.

Die Forschung über die Zeit sei eine der schwierigsten Aufgaben, an der er je gearbeitet habe. Er bietet Bourdieu einen bereits auf Englisch veröffentlichten Text und andere Texte zum Thema Struktur und Gewalt an, beispielsweise über ein westafrikanisches Volk. Dieser verdeutliche die Ähnlichkeiten zwischen ‚interstämmischen‘ und internationalen Konflikten. Er beschreibt diesen Ansatz als nicht anti-marxistisch, sondern als post-marxistisch. Elias drückt seine Hoffnung auf eine Veröffentlichung in den *Actes de la recherche* aus und bittet darum, die Ausgabe mit der Veröffentlichung seines Textes zur Sportsoziologie in seinem Namen an Peter Gleichmann, Johan Goudsblom, Eric Dunning und Karl-Otto Apel zu schicken.

Wann genau Bourdieu darauf antwortet ist unklar, sein Brief enthält kein Datum.<sup>33</sup> Bourdieu hielt sich offenbar eine Weile nicht in Paris auf und entschuldigt sich deshalb für die Verzögerung seiner Antwort. Er zeigt sich sehr erfreut über Elias’ Urteil, wie sein Artikel in den *Actes de la recherche* präsentiert wurde und betont, wie viel Interesse und Freude seine Kollegen und er bei der Edition hatten. Offenbar erhielten die Redaktion und Bourdieu viele Reaktionen auf den Artikel von Elias von seinen Lesern.

Bourdieu zeigt sich beeindruckt von den derzeitigen Projekten, an denen Elias arbeitet. Er überlässt es ihm, auszuwählen, welche Texte als Artikel herausgegeben werden. Bourdieu ist sehr angetan von Elias’ Arbeit über den Sport und schlägt vor, eine Art Fortsetzung zu veröffentlichen:

„Ce que vous dites de la chasse au renard et de ses rapports avec le processus de ‚sportisation‘ donne très envie de vous lire. Ce texte pourrait peut-être constituer une excellente suite à votre article?“ Bourdieu kommt auf Elias’ Arbeit über die Zeit zu sprechen und wünscht sich von Elias, ihm die bereits in der Zeitschrift *de Gids* veröffentlichten Fragmente zuzuschicken. Er erkundigt sich, wann wohl genügend

---

<sup>33</sup> Der Brief war an einer anderen Stelle einsortiert – inhaltlich muss er sich aber auf dieses Schreiben von Elias beziehen.



Material für ein Buch vorhanden sei. Darüber hinaus fragt er nach dem bislang unveröffentlichten Artikel *Drake and Doughty*, von dem ihm Professor Johan Goudsblom von der Amsterdamer Universität erzählte. Zuletzt drückt er seinen Wunsch aus, sich gerne mit Elias persönlich zu treffen und sich auszutauschen, mit ihm über Elias' Projekte zu reden, sofern er nach Paris kommen könnte.

Für etwa drei Jahre bricht der Kontakt ab. In dieser Zeit veröffentlicht Bourdieu eines seiner meistgekauften Werke *La distinction. Critique sociale du jugement* (vgl. Mörrh)<sup>34</sup>. 1977 erscheinen Elias' *Prozessbücher* bei Suhrkamp. Die Pressekonferenz dazu ist ein voller Erfolg, Elias erhält im Anschluss daran einen Autorenvertrag beim Suhrkamp Verlag. Der Verleger Siegfried Unseld selbst bietet ihm diesen an: Unseld setzt sich für Elias ein, so auch für die Verleihung des Adorno-Preises an Elias im Jahre 1977. (vgl. Korte 2003, S. 21)

Elias zieht von Leicester nach Amsterdam um (vgl. Kilminster 2011, S. vii), und nimmt in Bielefeld am *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* seine Arbeit auf, wo er von 1978-1984 forscht, schreibt und lehrt (vgl. Firnhaber und Löning 2003, S. 3). Seine dortige Schreibkraft, Petra Kunze, berichtet darüber, wie ungern Elias Briefe beantwortete, es sei denn, sie stammten von Studierenden oder jungen Wissenschaftlern. Diese Briefe wurden oftmals sehr zügig beantwortet. (vgl. Kunze 2003, S. 35)

Über zwei Jahre später, am 2. November 1979, wendet sich Elias an Bourdieu in der Hoffnung, er würde seinen Text *über die Einsamkeit der Sterbenden* veröffentlichen. Elias hat die aufkommende Diskussion über Ariès' Buch *Geschichte des Todes* dazu als Anstoß genommen, sich an Bourdieu zu wenden.

Bourdieu antwortet erst gut zwei Monate später, am 9. Januar 1980. Er begründet dies mit einem hohen Arbeitsaufkommen und viel Stress. Er bedankt sich für den Text und erklärt, er sei traurig, ihn nicht veröffentlichen zu können, da bereits Ariès' Buch in den *Actes de la recherche* Nummer zwei und drei von 1976 diskutiert wurde. Dieses Buch behandelte das Thema in einer ähnlichen Weise.

„J’aurais très envie de publier ce texte mais nous avons déjà publié il y a plusieurs années (no 2-3, 1976) une longue discussion critique de l’ouvrage d’Ariès et bien que votre texte

---

<sup>34</sup> Online zu finden unter <http://hyperbourdieu.jku.at/hb70-79.htm>.

ne se réduise pas à cela, je crains que nous ne paraissions nous acharner sur ce livre. Tout bien pesé, il ne me paraît donc pas possible, à mon grand regret, de publier votre texte“

Der Grund für diese Absage scheint tatsächlich Wohlwollen gewesen zu sein, denn Bourdieu bietet an, sich für die Veröffentlichung in einer anderen Zeitschrift einzusetzen. Außerdem wünscht er sich von Elias, über dessen Arbeit auf dem Laufenden gehalten zu werden.

Auf diesen Brief erfolgt erneut eine längere Pause. Elias veröffentlicht eine Vielzahl an Artikeln und Interviews. Bourdieu veröffentlichte unter anderem *Le Sens pratique* (1980), *Questions de sociologie* (1980) und *Leçon sur la leçon* (1982).

Erst vier Jahre später, am 1. Februar 1984 nimmt Elias wieder Kontakt zu Bourdieu auf, dieses Mal aus Bielefeld. Anlass dafür ist die Absage Bourdieus für die Konferenz in Bielefeld, die vom Zentrum für interdisziplinäre Forschung im Juni 1984 organisiert wird. Elias hat über die Kollegen Gerhard Sprenger und Georg Elwert von Bourdieus Absage erfahren. Er bedauert die Abwesenheit Bourdieus sehr und drückt gleichzeitig seine Hoffnung aus, Bourdieu könnte doch spontan Zeit finden. Sowohl über die Teilnahme als auch über das Schicken eines schriftlichen Beitrages würde sich Elias sehr freuen. Gleichzeitig weist er darauf hin, wie wichtig es sei, sich nicht zu viel zuzumuten. Er selbst laufe, trotz seines hohen Alters, dazu immer Gefahr.

Bourdieu Antwort lässt nicht lange auf sich warten. Am 14. Februar 1984 bedankt er sich für Elias' Brief und drückt aus, wie sehr ihn die Zeilen berührt haben. Er bedauert es sehr, nicht an der Konferenz teilnehmen zu können.

Im Jahr 1984 verlässt Elias Bielefeld, wegen der Wahlerfolge der Republikaner, wie Hermann Korte schreibt (vgl. Korte 2003, S. 22).

Eineinhalb Jahre später lädt Bourdieu Elias zu einer Konferenz ein. Am 11. Juni 1985 verspricht er Elias für einen einstündigen Vortrag am Collège de France ein Honorar von 1500 Francs plus Unterkunft in einem Hotel für eine Woche für ihn und seinen Assistenten. Bourdieu bittet darum, den Vortrag möglichst auf Französisch zu halten, er lässt es Elias aber offen, auch auf Englisch zu sprechen. Elias müsste dann aber seinen Vortrag in Abschnitte einteilen und Pausen einlegen, in denen ein Übersetzer Zusammenfassungen geben könnte. Bourdieu berichtet zudem von einem Projekt, das er

mit weiteren Personen über das Werk von Elias organisiert. Junge Nachwuchswissenschaftler sollen dabei innerhalb eines Seminars die jüngeren Werke von Elias diskutieren und vergleichen. Elias könne sich gerne bei Frau Muel über dieses Projekt informieren. Bourdieu selbst freut sich bereits „unendlich“ über die Möglichkeit, die direkte Diskussion mit Elias auch persönlich ausbauen zu können. Die Verabschiedung ist, wie stets, sehr höflich und freundschaftlich.

Elias hat offenbar Frau Muel kontaktiert, worüber sich Bourdieu in seinem Brief vom 4. Juli 1985 erfreut zeigt. Er bestätigt Elias' Daten und nennt ihm Genaueres zum Ablauf seines Aufenthalts und seines Vortrages am 26. November 1985. Im Anschluss daran berichtet Bourdieu von seinen Planungen zu einem europäischen Großprojekt: Bourdieu möchte die bedeutendsten Repräsentanten für europäische Kultur zusammenbringen. Er denkt dabei an Künstler, Gelehrte und Schriftsteller. Als ein Ziel dieser Assoziation nennt er die Definition der modernen Menschheit. Bourdieu möchte wissen, was typisch europäisch ist. Er lädt Elias zur ersten, nichtöffentlichen Sitzung ein. Neben Elias' Anwesenheit wünscht sich Bourdieu die Teilnahme von Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss und Georges Duby, vielleicht auch Pierre Boulez und Patrice Chéreau, als Vertreter für die französische Richtung. Für die englische Richtung schlägt er Eric Hobsbawm vor. Von Elias erhofft er sich Vorschläge für die deutsche, italienische und holländische Seite. Bourdieu nennt im weiteren Verlauf die Diskussionsgrundlage für das informelle Treffen im November: Zur Debatte stehen, neben der Funktion dieser Assoziation, auch die Regeln für die Interessenten und der Nutzen der Darstellung der europäischen Tradition überhaupt. Dies sieht Bourdieu als Knackpunkt an, er fragt, ob sie es schaffen könnten, festzustellen, was typisch für Europa ist, ohne sich dabei dem Ethnozentrismus einer kulturellen Tradition zu unterwerfen. Weitere Diskussionspunkte, die er für bedeutsam hält, sind die zu verwendenden Begriffe im Allgemeinen, der Rolle der Geschichte und die Bedeutung der disziplinären Spezialisierung für eine transzendente Kultur:

„L'objet de notre réunion informelle de novembre serait de discuter, de manière tout à fait libre, sur les fonctions de cette association, sur les conditions de son fonctionnement, sur les personnes qui pourraient être incitées à y entrer, et sur l'utilité même d'une défense et illustration de la tradition culturelle européenne. C'est là, me semble-t-il, le point clé: peut-on, sans sacrifier à une sorte d'ethnocentrisme, définir une tradition culturelle qui soit

propre à l'Europe? Autour de quelles notions? La place conférée à la critique ? à l'histoire ?  
à une culture transcendante aux spécialisations disciplinaires?“

Bourdieu betont allerdings im Anschluss daran, wie wichtig ihm Spontanität ist und lehnt deshalb jede vorausgehende Formalisierung ab; er wünscht sich aber dennoch Elias' Gedanken vorab.

Eine Antwort von Elias lässt nicht lange auf sich warten. Am 9. Juli 1985 bedankt er sich für Bourdieus Brief, zeigt sehr großes Interesse an dessen Projektidee, weist allerdings auf sein Alter und die damit beschränkten Kräfte hin. Er erbittet sich etwas Zeit, um Vorschläge für die Repräsentanten der Länder Deutschland, Holland und Italien zu machen. Gleichzeitig bezieht er Stellung zu Eric Hobsbawm. Er hält ihn zwar für eine gute Wahl, als hoch angesehenen englischen Historiker, allerdings gibt er dessen Image zu bedenken. Er gilt als Repräsentant der kommunistischen Linken, was Elias allerdings nichts ausmacht, zumal er offen hält, ob diese Zuschreibung nicht doch zu Unrecht vorgenommen wird. Für ihn ist die Balance unter den Projektteilnehmern wichtig:

„Eric Hobsbawm certainly is a good choice as a highly esteemed English historian. But he is rightly or wrongly considered as representative of the communist left. That does not bother me personally. But I think it needs balancing. English opinion is important, but inherently England's position in a European context is difficult and ambiguous enough. Thus if one thinks of the public image of your project in England a balanced English representation seems to be important. Let me end this very preliminary note with a question. It would probably be at the back of the mind of other people as well. Is there a good chance that a project such as this will have the same impetus, should, after Mitterrand French policy concerning Europe change? Please forgive me for so blunt a question. But I feel it is a question worth thinking about“

Eine Ausgewogenheit unter den Repräsentanten spielt für das Echo sowohl in als auch außerhalb Englands, Elias zufolge, eine große Rolle. Zugleich, und das ist typisch für Elias' vernetztes Denken, das bisweilen schon fast verwinkelt zu sein scheint, so stellt er eine Frage in einer ganz anderen Richtung. Er überlegt, ob wohl ein solches Projekt auch mit Mitterrands Europapolitik<sup>35</sup> noch den gleichen Schwung habe. Zuletzt bedankt sich

---

<sup>35</sup> Mitterrand baut nach seinem Amtsantritt 1981 zunächst die Beziehungen zu Italien aus und findet in Helmut Kohl, dem Nachfolger Helmut Schmidts, einen Verbündeten, mit dem er den Ausbau der *Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft* zunehmend vorantreibt, bis durch den Vertrag von Maastricht die *Europäische Gemeinschaft* gegründet wird, die nunmehr auch politisch eine zunehmende Einigung Europas

Elias noch für das Zusenden des *Homo Academicus*. Er lobt das Buch als eine der seltenen soziologischen Untersuchungen, die sowohl solide als auch kreativ sind:

„I am most grateful to you for sending me your ‘Homo Academicus’. It is rare these days to encounter a sociological enquiry which is solid as well as inspired. I am proud to possess [sic] the copy which you so kindly sent me“

In seiner kurzen Antwort vom 12. Juli 1985 bedankt sich Bourdieu sowohl für den Brief als auch für Elias’ Zusage der Unterstützung des Projektes. Er stimmt ihm bezüglich Hobsbawm zu und fragt, ob Elias ein Gegengewicht zu ihm wüsste. Für Italien schlägt er Italo Calvino als Vertreter vor und fragt auch hier nach Elias’ Meinung. Er gibt zu bedenken, das Vorhaben läge nicht nahe an der aktuellen Tagespolitik, hält ein Weiterführen aber dennoch für möglich. Zuletzt entschuldigt er sich für die Kürze, da er noch am selben Abend in Urlaub fahren würde. Er verspricht, sich im September wieder zu melden.

Dieses Versprechen hält er ein, und so schreibt Bourdieu am 23. September 1985 mit der Bitte um Veröffentlichung zweier Kapitel von *The Established and the Outsiders*. Diese sollen aus Anlass von Elias’ Parisreise und der Neuauflage von *La société de cour* in den *Actes de la recherche* publiziert werden. Er nennt auch konkrete Kapitel, nämlich Nummer 7, *Observation on gossip* und Nummer 8, *Young people in Winston Parva*. Er hält es für wünschenswert, diese andere Seite von Elias’ Werk in Frankreich einer breiteren Masse zu präsentieren. Diese Kapitel bieten seiner Meinung nach mehrere Werkzeuge an, um die soziologische Forschung zur „Produktion“ von Jugendkriminalität zu vertiefen. Bemerkenswert und gleichzeitig typisch für Bourdieu ist die Verwendung des Ausdruckes „production“, also die Betonung eines Vorganges, der Ursachen hat und damit auch beeinflusst werden kann. Diese Aspekte hätte ein Wort wie „Entstehung“ nicht ausgedrückt. Bourdieu hält es für wichtig, die in den Kapiteln bearbeiteten Aspekte so zusammen zu setzen, wie es Elias macht. Er beklagt, dies würde viel zu selten – und wenn, dann nur schlecht – geschehen. Dabei geht er von einem großen Interesse vieler französischer Forscher an diesen Thesen aus. Seine Idee zur Veröffentlichungsweise beschreibt er folgendermaßen: Zunächst würden die Elemente erläutert werden, die für das Verständnis der Texte elementar sind. Dazu zählen zum einen die Soziogenese der

---

darstellt. 1984 ging vor allem das Foto von François Mitterrand und Helmut Kohl um die Welt, als beide bei einer Gedenkveranstaltung in Verdun sich, als Zeichen der Verbundenheit, minutenlang an den Händen hielten.

Opposition von zwei Gesellschaftsgruppen, außerdem die Arten der Sozialisierung, die stattfinden. Zum anderen gehört die Strategie der ständigen Distinktion innerhalb der sozialen Gruppen dazu, die oft als homogen wahrgenommenen werden. Er hofft auf Elias' Zustimmung und damit auf eine baldige Veröffentlichung, bereits in der nächsten Ausgabe der *Actes de la recherche*. Er bittet Elias darum, ein gutes Wort bezüglich des Preises für die Veröffentlichung bei seinem Verleger einzulegen, da die *Actes de la recherche* nicht sehr reich sei. Er kündigt an, sich diesbezüglich auch noch telefonisch bei ihm zu melden.

Bereits am 7. Oktober 1985 schreibt Bourdieu erneut, allerdings handelt es sich dabei nur um eine kurze Bitte, eine Zusammenfassung seines Vortrages am Collège de France zu schicken. Dieses möchte den englischen Text ins Französische übersetzen, um es als Handout den Zuhörern mit den Einladungskarten zu schicken. Auf diese Weise sollen die ursprünglich geplanten Unterbrechungen des Vortrages für die Übersetzung überflüssig werden.

Ob Elias diesen letzten Brief bereits gelesen hat, als er seine Antwort am 9. Oktober 1985 schreibt, ist fraglich. Er entschuldigt sich für seine verspätete Antwort auf die Briefe vom 12. Juli und vom 23. September. Er erklärt die lange Wartezeit damit, gerade eine längere Einleitung an seinen englischen Verleger geschrieben zu haben<sup>36</sup>. Elias war aber nicht untätig in Bezug auf Bourdieus Anfragen und nennt zwei Engländer, die an europäischen Problemen interessiert sind und die er für das Vorhaben geeignet hält, zudem sprächen sie recht gut Französisch: Prof. Keith Hopkins vom *King's College* Cambridge und Dr. Stephen Mennell, Direktor des *Centre of West-European studies* an der Universität Exeter. Keith Hopkins ist laut Elias eine seltene Mischung, aus Geschichte und Soziologie. Er war in Cambridge ein Student des Althistorikers Moses Finley, wurde dann Soziologe, erhielt zunächst eine Professur an der Universität von Brunel und wurde vor kurzem zum Professor für die Geschichte des Altertums ernannt. Damit übernimmt er den Stuhl seines Lehrers Finley. Elias bezeichnet seine Bücher als historisch solide, dazu gut informiert soziologisch, mit einem Schwerpunkt auf der römischen Antike. Dr. Mennell bezeichnet er als einen Soziologen, der aktiv an der europäischen Entwicklung

---

<sup>36</sup> Es ist hier die übliche beträchtliche Länge von Elias' Einleitungen zu berücksichtigen. Eine längere Arbeitszeit daran ist nachvollziehbar. Um welche Einleitung beziehungsweise um welches Buch es sich dabei handelt, schreibt Elias nicht. Es könnte sich aber um eine englische Einleitung für *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process* handeln, dies erschien 1986 mit einer neuen Einleitung.

interessiert sei und der zuletzt ein Buch veröffentlichte, das den Titel *All Manners of Food* trägt. Dieses Buch beschreibt Elias als ähnlich zu *The Civilizing Process*, er vergleiche darin die Entwicklung der englischen und der französischen Küche. Außerdem bezeichnet Elias Mennell als aktive und sehr hilfsbereite Person und einen guten Organisator. Elias hat offenbar bereits bei beiden Männern vorab nachgefragt, ob sie Interesse daran hätten. Er schreibt, beide wären sehr interessiert und er empfiehlt sie wärmstens. Weit schwieriger findet er die Empfehlung für Holland. Obwohl er ihn nicht persönlich kennt, erscheint ihm Prof. Ernst Heinrich Kossmann von der Universität Groningen sehr passend zu sein, seine Reputation und seine Schriften würden ihn empfehlen.

Einen weiteren Namen nennt Elias noch und zwar Prof. Abram de Swaan, der an der Universität von Amsterdam lehrt. Er bezeichnet ihn als brilliant, aber ein wenig eigensinnig. In Bezug auf Deutschland findet es Elias schwer, eine Empfehlung abzugeben:

„I find it difficult to name some one [sic] from Germany in addition to those whom you already know e.g. Prof W. Lepenies. Among the most representative names is that of Prof. Luhmann, University of Bielefeld, Department of Sociology[.] He is widely known in Germany. For that reason you may like to enlist his help. I respect him personally as an impressive person of high caliber. I do not think equally highly of his sociology”

Luhmann und Elias arbeiteten gleichzeitig in Bielefeld und verstanden sich sehr gut. Sie besuchten sich sogar gegenseitig. Elias hielt äußerst viel von Luhmanns Intellekt, allerdings vertraten sie völlig unterschiedliche Ansichten, sobald es um soziologische Theorien ging. (vgl. Korte 2003, S. 28-29)

Elias war, eigenen Angaben zufolge, gerade in Italien gewesen, aber er kennt sich dennoch nicht gut aus in der dortigen geisteswissenschaftlichen Szene. Zuvor hatte Bourdieu den Namen Calvino genannt, aber der ist inzwischen verstorben. Elias schlägt deshalb Carlo Maria Cipolla vor, von dem er bereits gehört und gelesen hat: „Calvino unfortunately has died. I know the name and some of the work of Cipolla but I do not know him as a person. In the academic circle around my Italian publisher one seems to think highly of him. I will continue to look round.“

Im nächsten Abschnitt geht Elias auf Bourdieus Vorschlag ein, zwei Kapitel von *The Established and the Outsiders* zu veröffentlichen, worüber er sich freut und deshalb zusagt. Wegen des Copyrights hatte es offenbar Verwirrungen gegeben. Elias' englischer Anwalt vertritt allerdings die Meinung, alle Rechte seien wieder an Elias übergegangen. Sein früherer Verleger hatte das Buch offenbar völlig vernachlässigt. Er ist sich deshalb nicht sicher, wen Bourdieu meint, als er im Brief vom 23. September von dem Herausgeber spricht. Er wäre froh, wenn Bourdieu sich an seine Literaturagentin Dr. Ruth Liepman wenden würde. Elias spricht von der Idee, das Buch zu erweitern und auf Deutsch und Englisch herauszugeben. Die existierende holländische Ausgabe überzeuge immer noch mit ihrer speziellen Einleitung; mit ein Grund, weshalb gerade ein Reprint herausgekommen sei.

Elias erhofft sich eine Veröffentlichung des gesamten Buches auf Französisch, schätzt die Chancen dafür aber sehr gering ein. Sie könnten sich allerdings durch die Veröffentlichung der zwei Kapitel in den *Actes de la recherche* erhöhen. Er verspricht, seiner Agentin Liepman von den bereits entstandenen Übersetzungskosten auf Seiten der Zeitschrift zu berichten.

Im weiteren Verlauf des Briefes äußert sich Elias zum Programm während seines Aufenthaltes in Paris. Da der Brief aber so schon recht lang ist, beschränkt er sich darauf, erneut auf sein Alter und die damit verbundenen Beschwerden hinzuweisen:

„For the time being I will only add that I hope for your understanding for the frailty of an old man. I will of course try to do my best and you can be sure that I am looking forward with great pleasure to the conversations and discussions with yourself, Roger Chartier and our other friends. But of course I must not overstrain my forces”

Zuletzt geht Elias noch einmal auf Bourdieus *Homo Academicus* ein. Er schreibt:

„Finally I want to say how glad I was to receive a copy of your ‚Homo Academicus‘. I was only now able to glance at it and hope to read more before I come to Paris, but I greatly admire the way with which you link theory to empirical discovery. It is rare today and all the more admirable”

Im Gegenzug schickt er Bourdieu ebenfalls ein Buch, nämlich *Über die Zeit*. „In some respects it is a sequel to ‘Über den Prozess der Zivilisation‘. Thus there is some kinship between our ideas, especially some of those set out in ‚La Distinction‘“. Elias sieht



folglich selbst gewisse Ähnlichkeiten zu Bourdieu, vor allem zu den *Feinen Unterschieden*.

Nur zwölf Tage später bedankt sich Bourdieu bei Elias für den langen Brief. Er schreibt am 21. Oktober 1985, die Probleme bezüglich des Copyrights seien gelöst, der Artikel würde bereits in der nächsten Ausgabe der *Actes de la recherche* erscheinen.

Bourdieu beschreibt seine Ideen und Planungen zum ersten Treffen der Teilnehmer seines europäischen Projektes. Beim Treffen am 29. November 1985 soll es darum gehen, sich Gedanken zu machen, wie das Vorhaben heißen könnte. Er selbst schlägt vor, es *Collège des artistes et des savants européens* zu nennen, hat sich aber noch nicht festgelegt. Hauptziel des Projektes ist für ihn, europäischen Intellektuellen mehr Einfluss in ihren jeweiligen Bereichen zu verschaffen. Als Beispiele nennt er zum einen Themen der Bildung, die das Collège de France betreffen<sup>37</sup>, zum anderen nennt er die Problematik der Buchpreise, das wiederum betreffe Verlage. Er scheut sich nicht davor, sich auch explizit einen größeren politischen Einfluss zu wünschen. Dabei soll diese ins Leben gerufene „Intervention“ ein Gegengewicht zu anderen sozialen Gruppen oder deren Sprechern darstellen. Wie dieses Ziel erreicht werden könnte, darüber möchte Bourdieu sich mit der Gruppe Gedanken machen, wobei er die ‚französischlastige‘ Zusammensetzung zugeben muss. Er betont aber, dies sei in Anbetracht der gegebenen Umstände nicht verwunderlich.

Bourdieu schreibt:

„Je pourrais proposer en commençant une série de questions sur les objectifs de notre entreprise et sur les conditions organisationnelles. Ce dernier point est évidemment le plus difficile. Il s’agit d’inventer des structures souples qui permettent à des gens très occupés par leur recherche de communiquer rapidement et continûment sans multiplier les réunions oiseuses. Pour cela, des moyens matériels seraient indispensables : d’où la question de savoir quelles ressources utiliser : sponsors privés ? financement [sic] des organisations européennes, des Etats nationaux ? La discussion devrait aussi porter sur la cooptation des personnes qu’il s’agit d’associer à l’entreprise“ (Hervorh. i. O., ungeklärt, ob von Bourdieu oder von Elias, Anm. I. H.)

---

<sup>37</sup> Eine Stellungnahme des Collège de France existierte bereits: Im März 1985 hatte Francois Mitterand um „Vorschläge für das Bildungswesen der Zukunft“ gebeten. 50 bedeutende Vertreter der verschiedensten Fachrichtungen hatten sich dabei einigen können. Federführend war Bourdieu gewesen. Es handelte sich dabei nicht nur um eine Stellungnahme, sondern um zum Teil sehr konkrete Forderungen. (vgl. Pfeffer 1992, S. 111).

(Übersetzung I. H.):

„Ich könnte Ihnen für den Anfang eine Serie von Fragen über die Ziele unseres Unternehmens und über die organisatorischen Bedingungen vorschlagen. Der letzte Punkt ist selbstverständlich der schwierigste. Es geht darum, dehnbare Strukturen zu finden, die es Leuten, die durch ihre Recherchen sehr beschäftigt sind, erlauben, schnell und kontinuierlich zu kommunizieren, ohne dass sich die Zusammenkünfte müßig wiederholen. Dazu wären materielle Mittel unverzichtbar: Daher die Frage, welche Ressourcen kann ich benutzen: private Sponsoren? Finanzierung durch die europäische Organisation, Staatsgelder? Die Diskussion müsste sich auch mit der Kooptation [= Wahl der Zusammensetzung durch die Mitglieder selbst, Anm. I. H.] des Gremiums beschäftigen”

Und weiter schreibt er:

„Je suis à la fois très désireux de voir cette entreprise réussir et en même temps un peu effrayé. Nous ne disposons en effet ici d’aucune infrastructure. Or un important secrétariat scientifique serait tout à fait indispensable. Il faudrait qu’il soit bien clair, pour éviter les déceptions, que la réunion que nous aurons ce 29 novembre est une séance de réflexion qui n’implique pas nécessairement le ‘passage à l’acte’, au moins immédiat“

(Übersetzung I. H.):

„Ich habe den Wunsch, dieses Unternehmen zustande kommen zu sehen und bin gleichzeitig ein wenig besorgt. Wir haben in der Tat keinerlei Infrastruktur. Doch ein starkes wissenschaftliches Sekretariat wäre unverzichtbar. Es müsste klar und deutlich sein, um Enttäuschungen zu vermeiden, dass unsere Zusammenkunft am 29. November eine Sitzung der Reflexion ist und es nicht darum geht, direkt zur Tat zu schreiten“

Zuletzt spricht Bourdieu Elias’ Anfrage bezüglich seiner Pariser Freunde an. Bourdieu möchte in Anbetracht der knappen Zeit nicht fest versprechen, die genannten Personen auch einzuladen. Er entschuldigt sich wegen der Kürze seines Briefes und verspricht, bald einen längeren zu schreiben. Erneut verabschiedet er sich auf Englisch „With warmest regards“.

Der nächste Brief von Bourdieu, am 8. November 1985, ist sehr kurz gehalten, er enthält lediglich eine Korrektur eines Wochentages. Er hatte versehentlich statt „Freitag“ „Mittwoch der 29. November“ geschrieben. Er erinnert Elias erneut an die kurze Zusammenfassung des Vortrages, um die er bereits gebeten hat. Harald Weinrich zufolge

lautete der Titel von Elias' Vortrag *Les continuités et discontinuités dans la transmission du savoir*.<sup>38</sup> Ebenfalls von ihm stammt der Hinweis auf den Namen der Gruppe, die sich am 29. November 1985 erstmals traf: *Réseau européen des artistes et des savants* gründete sich bei der *Fondation Hugot* am Collège de France mit dem Ziel, ein *Collège des artistes et des savant européens* (CASE) zu gründen.

Unter den Briefen, die sich im *Deutschen Literaturarchiv Marbach* befinden, gibt es auch zwei Postkarten von Bourdieu und einen längeren Text, der offenbar in der italienischen Zeitschrift *L'Indice* veröffentlicht wurde. Diese Postkarten enthalten kein Datum, aber aufgrund ihres Inhalts lässt sich eine auf den Zeitraum recht bald nach Elias' Vortrag in Paris datieren. Bourdieu schickt offenbar einen provisorischen Bericht mit, damit er ihn korrigieren oder vervollständigen kann. Dieser soll danach auf Englisch, Deutsch und Französisch an ausgewählte Personen geschickt werden. Welche Personen das sein werden, dazu äußert sich Bourdieu nicht. Er bedankt sich erneut für Elias' Aufenthalt in Paris und hofft, er sei gut zurückgekehrt. Die Bezahlung erfolgt durch das Collège de France per Scheck, denn es wurde versäumt, ihm das Geld direkt am Tag seines Vortrages zu übergeben.

Die zweite Postkarte enthält keinerlei Anrede, stammt aber ebenfalls von Bourdieu. Sie bezieht sich auf einen Text, der in der italienischen Zeitschrift *L'Indice* veröffentlicht wurde und beigelegt ist.<sup>39</sup>

In diesem Text beschreibt Bourdieu sein Projekt einer europäischen Zeitschrift, die Bücher rezensiert. Sie soll zunächst auf Deutsch, Italienisch und Französisch erscheinen und sich an englischen und amerikanischen Vorbildern orientieren. An dortigen Zeitschriften kritisiert er jedoch ihre mangelnde Berücksichtigung nichtenglischer Bücher. Sein Ziel ist es, auch osteuropäische Wissenschaftler zu berücksichtigen. Er greift das Problem auf, es niemandem recht machen zu können, wenn versucht wird es allen recht zu machen. Deshalb soll jede Ausgabe aus zwei Teilen bestehen. Der erste Teil soll in allen Ländern identisch sein und der zweite Teil soll stärker auf das jeweilige Herausgeberland eingehen. Zudem hält er es für angebracht, eine breitere Leserschaft anzustreben, als lediglich die Fachleute eines Sektors. Damit soll die Kommunikation und

---

<sup>38</sup> Ich danke Herrn Prof. Dr. Weinrich für diese Information und Herrn Prof. Dr. Hermann Korte, der diesen Kontakt ermöglichte.

<sup>39</sup> Auf der Postkarte findet sich keine Anrede, weshalb ich von einer einzigen Postsendung ausgehe.

das Verständnis zwischen unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen gefördert werden. Er sucht für dieses Projekt Unterstützer, sei es in intellektueller oder finanzieller Hinsicht. Das *Maison des Sciences de l'Homme* hat ihm nach Verhandlungen bereits zugesichert, die Übersetzungskosten des ersten Jahres zu übernehmen, während das *Collège de France* die Kosten für Treffen in Paris übernimmt. Die Zeitschrift *L'Indice* übernimmt gemeinsam mit staatlicher Unterstützung die Printkosten. Die erste Veröffentlichung plant er für Oktober 1987 auf der Frankfurter Buchmesse.<sup>40</sup> Bourdieu ruft die Leser dieses Papers dazu auf, ihm oder Gian Giacomo Migone (dem Herausgeber von *L'Indice*) zu schreiben, was sie von der Idee halten und ob sie bereit wären sich zu beteiligen. Sei es in Form von Vorschlägen für Themen, sei es in Form von Vorschlägen für Bücher oder auch Rezensenten.

Für fast genau ein Jahr findet sich kein weiterer Brief, der nächste Brief stammt vom 1. Dezember 1986 und ist von Bourdieu verfasst. Er schickt Elias darin einen Scheck über 1795,69 Francs, der von der Edition Shin Hyoron in Tokyo ausgestellt wurde. Der Grund ist der Druck des Artikels *Sport et violence*, der am 6. Dezember 1976 in den *Actes de la recherche* erschienen war. Er wurde ins Japanische übersetzt und dort veröffentlicht. Bourdieu drückt außerdem seine Hoffnung auf ein Treffen Ende Juni in Amsterdam aus.

Einen Monat später schreibt Elias seine Antwort, am 2. Januar 1987:

„What a pleasant surprise it was to receive unexpectedly a cheque for a japanese translation of a French translation of an English paper of mine published years ago in *Actes de la recherche et [sic] sciences [sic] sociales*, and, more important, to hear from you and to hear that you will be able to come late in June to Amsterdam.

I know how busy you are and I know how busy I am. I so much regret that there is little opportunity for us to sit together and to discuss peacefully and leisurely the problems that arise from our common resolve to develop sociological theory in constant cross-fertilization with empirical research. We both, if I understand it rightly, are at one in our conviction that for sociological theory to come into its own one has to break with the whole tradition of the egocentric philosophical transcendentalism though perhaps I may be a bit more unrelenting. No compromise with philosophical rethoric [sic] can help sociology to gain its autonomy. I

---

<sup>40</sup> Ich nehme an, hier handelt es sich um die Zeitschrift *Liber*. Sie wurde tatsächlich zum ersten Mal auf der Frankfurter Buchmesse veröffentlicht, allerdings erst 1989 statt 1987, erschien dann als Beilage zu verschiedenen europäischen Zeitungen, in der jeweiligen Landessprache und musste aber bereits 1998 wieder eingestellt werden, was aber an äußeren Bedingungen lag (vgl. Fuchs-Heinritz/König 2005, S. 304).

even feel a little uneasy in the company of Lewin. What I do is so obviously not formalistic.

I have great hopes of a further advance of your theoretical work through the development of the field concept. How stimulating it could be to sit together and to compare your and my habitus concept. Both have a front directed against ideas and idealism. There are similarities and differences. Alas, I know we have so little time.

I have written a great deal this year. Die Gesellschaft der Individuen, joining a text written about 50 years ago to a text written now may possibly come out before June 1987. There are also essays on Human Beings and their Emotions, Technisation and Civilisation, The Fear of Death and a very long paper on Psychoanalysis and Sociology. They will probably be published together in a volume The Human Image.

I remember your kindness while I was in Paris and am much looking forward to seeing you in June.

Yours,

Norbert Elias

I enclose a recent paper. Perhaps you like it.”

Bereits zum zweiten Mal war also der Text zu Sport und Gewalt, *Sport et violence*, der Grund für die Kontaktaufnahme von Bourdieu zu Elias. Dieser Brief ist ein Ausdruck sowohl für die Freundschaft zwischen den beiden bedeutenden Soziologen als auch für die inhaltlichen Gemeinsamkeiten. Elias weist explizit auf Bourdieus Feldkonzept hin und hält es für besonders vielversprechend. Gleich im Anschluss an diese Aussage spricht Elias den Habitus an und beklagt, wie wenig Zeit sie beide doch hätten. Er hält es für besonders erfolgversprechend, wenn sie beide ihre Konzepte für den Habitus vergleichen würden. Welchen Text aber Elias hier beigelegt hat, bleibt unklar.

Am 21. Januar 1987 bedankt sich Bourdieu für den Brief, der ihn wegen des freundlichen Tonfalls sehr berührt hat. Offenbar hat er Elias’ Text mit großer Aufmerksamkeit gelesen. Er verspricht, alles daran zu setzen, um im Juni nach Amsterdam kommen zu können:

„Je vais faire tout mon possible pour me rendre à Amsterdam en juin. J’en ai beaucoup envie, mais je sais aussi que ce ne sera pas facile. J’espère quand même pouvoir me libérer, car, moi aussi, je souhaiterais pouvoir discuter à loisir des problèmes que nous avons en commun. Je pense que cette discussion serait d’autant plus féconde et enrichissante pour moi que, comme vous le dites, sur beaucoup de points, nos orientations fondamentales sont très proches en dépit de différences qu’il serait passionnant de discuter“

(Eigene Übersetzung:)

„Ich werde alles machen, was ich kann, um Ende Juni in Amsterdam zu sein. Ich habe sehr viel Lust darauf, aber ich weiß auch, dass es nicht sehr einfach wird. Ich hoffe dennoch, mir frei nehmen zu können, da ich mir auch sehr wünsche, die Möglichkeit wahrzunehmen, mit Vergnügen über die Problematiken, die wir gemeinsam haben, zu diskutieren. Ich gehe davon aus, dass die Diskussion viel fruchtbarer und bereichernd für mich sein wird, wie Sie es sagen, in vielen Punkten sind sich unsere fundamentalen Orientierungen sehr nah, trotz der Unterschiede, die die Diskussion sehr leidenschaftlich machen werden.“

Im Anschluss bittet Bourdieu Elias darum, ihm die Texte *Human Beings and their Emotions*, *Technisation and Civilisation*, *The fear of death*, *Psychoanalysis and Sociology* und *Gesellschaft der Individuen* zukommen zu lassen. Das was Elias schreibt, liegt auch in seinem Interessenbereich. Deshalb wünscht er sich, weitere Texte von Elias zu übersetzen, um sie zu publizieren.

Am 22. Juni 1987 wird Elias 90 Jahre alt. Bourdieu erscheint tatsächlich zu den Feierlichkeiten in Apeldoorn und hält eine Rede, in der er die höfische Gesellschaft mit dem Schulsystem in gegenwärtigen Gesellschaften vergleicht. Zudem hält er einen Festvortrag auf Elias in der Aula der Amsterdamer Universität. (vgl. Heilbron 2002, S. 27)

Am 29. Juli 1987 bedankt sich Elias bei Bourdieu für dessen Teilnahme und aktive Mitwirkung und schätzt diese umso mehr, da Bourdieu zeitlich sehr eingespannt ist. „They [die Feierlichkeiten, Anm. I. H.] would not have been quite the same without your presence which I appreciate all the more as I know how busy you are“. Bourdieu präsentierte auf Englisch, was Elias ihm hoch anrechnet. Dieser Einsatz habe sich aber gelohnt, denn der Erfolg und der Zuspruch unter den Zuhörern sei umso größer gewesen, als wenn er auf Französisch gesprochen hätte. Weiter hofft er, habe Bourdieu die Möglichkeit des Austauschs mit Personen unterschiedlichster Herkunft und Meinung genossen. Elias sei ein wenig abgelenkt gewesen, denn er musste noch einen Vortrag fertig vorbereiten, den er nur wenige Tage später bei einer Konferenz vor Anthropologen halten sollte.

Elias berichtet, er sei wieder zur Alltagsroutine zurückgekehrt und würde an einem neuen Buch arbeiten, das sich mit afrikanischen Stämmen beschäftigt. Um einen Gefallen

möchte er Bourdieu trotz dessen geringem Zeitbudget dennoch bitten: Bram van Stolk, den Bourdieu in Amsterdam getroffen hat, plant mit einem Freund [Heerma van Voss, Anm. I. H.] ein Interview zu veröffentlichen, das beide mit Elias geführt haben. Da dies noch nicht ganz die Länge eines Buches hat, wünscht sich Elias, Bourdieu würde ihm seine Aula-Rede aus Amsterdam zukommen lassen. Elias würde sie dann ins Englische oder Deutsche übersetzen lassen.

Zuletzt drückt er seine Freude über das gemeinsame Gespräch aus und erhofft sich ein baldiges Treffen, wenn der Arbeitsdruck nachgelassen hat.

Der nächste Brief von Bourdieu lässt zweieinhalb Jahre auf sich warten. Erst am 26. Februar 1990, also ein knappes halbes Jahr vor Elias' Tod wendet er sich erneut an Elias. Zunächst erklärt er, in welchem Zusammenhang die Zeitschrift *Actes de la recherche en science sociales* 1975 entstanden ist. Nun wünscht er sich einen internationalen Leserzuwachs, mit Hilfe renommierter Persönlichkeiten aus allen möglichen Ländern, die Texte auswählen und auch weitere Forschungsarbeit leisten sollen. Wichtig ist für Bourdieu dabei, die Forscher aus der Unsichtbarkeit zu holen und ihnen so für ihre Unterstützung zu danken.

„C'est pourquoi, nous serions très honoré que vous acceptiez de faire partie du Comité de Rédaction international (International Editorial Board) de Actes de la recherche en sciences sociales, aux cotes de personnalités qui, comme vous, font la science d'aujourd'hui“  
(Hervorh. i. O.)

Bourdieu wünscht sich also Elias als Mitglied des internationalen Editorial Board. Gleichzeitig betont er im Folgenden, er möchte Elias nicht ausnutzen oder überlasten. Seine Mitarbeit könnte sich auf informelle Konsultationen oder telefonische Gespräche beschränken.

Im handschriftlichen p. s. bedauert Bourdieu, Elias telefonisch nicht erreicht zu haben, als er das letzte Mal in Amsterdam war.

Elias lässt sich zwei Monate Zeit mit seiner Antwort. Am 25. April 1990 drückt er seine Freude über Bourdieus Brief aus und entschuldigt seine verzögerte Antwort mit gesundheitlichen Problemen, die wohl aus seinem Pensum an Arbeit resultieren. Er begründet seine Absage an Bourdieus Wunsch, da er keine Mehrarbeit auf sich nehmen

kann, außerdem ist er zwar recht bekannt in Deutschland, pflegt aber wenig Kontakte dort. Zugleich zeigt er sich sehr geehrt ob der Anfrage. Er möchte den Kontakt nicht wieder abbrechen lassen, denn er schätzt sehr, was Bourdieu schreibt:

„Your contributions to the last number of the Actes de la Recherche [sic] show me how much you have to give to sociology. But it would need a different strategy, a much more aggressive strategy in order to make people outside France listen to the kind of sociology you represent. I find myself in a very similar position. A more theoretical work, The Symbol Theory, which I have published in installments in English and which is due to appear as book in a few months, as far as I know has not illicited a single reaction. My recent German book ‘Studien über die Deutschen’ has found a great deal of attention in Germany, not because of its sociological relevance but because its publication by coincidence coincided with a turning point in German history“

Wie die gerade genannte „aggressivere Art“ aussehen könnte, dazu äußert sich Elias nicht. Er bedauert das mangelnde Interesse an theoretisch gehaltenen Werken. Ihm wäre es offenbar lieber, wenn seine *Studien über die Deutschen* aufgrund ihres theoretischen Inhalts ein breites Publikum finden würden und nicht wegen des Mauerfalls, den aber auch er als Wendepunkt in der deutschen Geschichte anerkennt.

Obwohl Elias seinen Brief mit den Worten schließt „I am sending you my regards and my very best wishes for the future of the Actes de la Recherche“, zeigt sich Bourdieu in seinem Brief vom 18. Mai 1990 erfreut über die Zusage, Teil der internationalen Redaktion zu werden. Er verspricht Elias, seine Zeit nicht zu verschwenden und die Mitarbeit tatsächlich auf Telefonate oder Gespräche bei zufälligen Treffen zu beschränken. Dies war der letzte Brief, der sich in Elias’ Unterlagen befand.

Am 1. August 1990 stirbt Elias, im Alter von 93 Jahren, an Bourdieus 60. Geburtstag, in Amsterdam.



## 5. Fazit

In diesem Fazit sollen die Ergebnisse meiner Dissertation in pointierter Form dargestellt werden. Anregungen zu weiterer Forschung sollen eher implizit als explizit genannt werden; dies liegt in den individuellen Denkstrukturen der Lesenden begründet, die nicht in eine vorgegebene Richtung geleitet werden sollen.

### **Diagonale Bedeutungsähnlichkeit**

In Bezug auf die Habitus-Auffassungen von Elias und Bourdieu konnte eine ‚diagonale Bedeutungsähnlichkeit‘ aufgezeigt werden. Die strukturierende und zugleich strukturierte Struktur, wie Bourdieu Habitus ebenfalls nennt, entspricht bei Elias den Selbstzwangapparaturen. Die Verhaltensweisen, die durch diese Struktur produziert werden, nennt Elias wiederum Habitus, während Bourdieu diese als Hexis bezeichnet. Die gerade genannte Diagonale muss berücksichtigt werden, um nicht von grundsätzlich unterschiedlichen Ansätzen im Hinblick auf die Handlungsstrukturen zu schließen.

Die beiden Auffassungen von Habitus und die Hexis tragen das Element der Zeitlichkeit in sich. Bourdieu verwendet dabei einen Aspekt von Elias’ Zivilisationstheorie, nach der die Vergangenheit des Verhaltens der eigenen sozialen Klasse in der nächstniedereren Klasse beobachtbar ist. Das zukünftige Verhalten ist in der direkt über ihr befindlichen Klasse erkennbar. Damit übernimmt Bourdieu einen Teil des Zivilisationsprozesses, obwohl er sich gegen diese langfristigen Betrachtungsweisen wendet. Diese Widersprüchlichkeit ist lediglich eines der Beispiele von Spannungsfeldern, die Bourdieu selbst aufbaut.

### **Determinismus-Vorwurf – entweder an beide richten, besser aber an keinen**

Durch die Annahme eines Zivilisationsprozesses erhalten die Fremdwänge normativen Charakter. Diese Normativität sieht Bourdieu ebenfalls gegeben. Beim Vergleich der beiden Theorien stellte sich mir allerdings die Frage, weshalb nur Bourdieu ein deterministischer Ansatz unterstellt wird. Elias erkennt die Fremdwänge als ebenso bindend an, vor allem wenn sie sich zu Selbstzwängen manifestiert haben. Bourdieu und Elias formulieren Möglichkeiten, um dieser Bestimmtheit entkommen zu können. Weiter

konnte gezeigt werden, welche Gründe Elias für fremdzwanggemäßes Handeln nennt. Derartige Erklärungen fanden sich nicht bei Bourdieu.

Weitere Gemeinsamkeiten konnten herausgearbeitet werden; beispielsweise in Bezug auf die verinnerlichte Geschichte – so bezeichnen Elias und Bourdieu den Habitus. Im Gegensatz zu Elias geht Bourdieu allerdings davon aus, es könne zu einem zerrissenen Habitus kommen. Elias würde dies so nicht formulieren. Er beschreibt zwar eine innere Unstimmigkeit und eine gewisse Zerrissenheit, würde aber nicht den Habitus an sich als zerrissen bezeichnen. Dieses Phänomen der Unangepasstheit an den geforderten Habitus erläutert er im Zusammenhang mit dem Nachhineffekt. Dabei erkennt eine Person, die sozial aufgestiegen ist, zwar die an sie gestellten Verhaltensstandards, ist aber nicht in der Lage, diese umzusetzen.

In dieser Untersuchung konnten große Ähnlichkeiten in Bezug auf methodologische und begriffliche Konzepte aufgezeigt werden. Gleichzeitig wurden die Unterschiede bezüglich mancher Begriffe oder zumindest der Verwendung der Begriffe herausgearbeitet.

### **Habitus – unterschiedliche Konzepte, dennoch stets ein Mittler**

Bourdieu prägte dem Habitus-Begriff seine ganz eigene Bedeutung auf. Wer heute von Habitus spricht, denkt kaum noch an die philosophische Vergangenheit, sondern vielmehr an Bourdieus Habitus, im Sinne einer strukturierenden Struktur des Handelns. Elias gilt manchen da als Vorgänger, was sich als nicht zutreffend herausgestellt hat. Vielmehr konnte gezeigt werden, wie sich die beiden Habitus-Interpretationen unterscheiden. Ihnen gemeinsam ist aber die Bedeutung als Mittler.

Für Elias und Bourdieu nimmt der Habitus diese Mittler-Rolle und damit eine ganz zentrale Position innerhalb ihrer Methodologie ein. Der Habitus ist das verbindende Element zwischen Mikro- und Makroebene, Individuum und Gesellschaft, Gegenwart und Vergangenheit, Theorie und Praxis. Darüber hinaus könnte er als das Bindeglied zwischen Philosophie und Soziologie betrachtet werden.

Es konnte gezeigt werden, wie der jeweilige Habitus-Begriff mit der Theorie verknüpft ist. Elias' Habitus als äußerlich sichtbares Verhalten ist mit dem Zivilisationsprozess verbunden. Zur Entwicklung dieses Prozesses verwendete Elias Quellen, die sich auf die

(beobachtbaren) Manieren und Sitten bezogen. Für Bourdieu ist der Habitus eine Struktur, die die Wahl im Handeln bestimmt. Der Geschmack an sich ist nicht beobachtbar; auf ihn kann nur durch die getroffene Wahl geschlossen werden.

### **Wandel der Distinktionsmerkmale**

Laut beiden Ansätzen wird mittels des Habitus Distinktion vorgenommen. Elias beschreibt Distinktion über die beobachtbaren Verhaltensstandards (Zivilisation); für Bourdieu bildet das kulturelle Kapital ein ganz bedeutendes Merkmal der Distinktion. Durch die Analyse von Zivilisation und Kultur konnte eine Erklärung für die unterschiedliche Verortung des Habitus gefunden werden.

Werden Elias' Zivilisationstheorie und Bourdieus Kapital-Theoreme zusammengedacht, dann kann eine Entwicklung der Distinktionsmerkmale dargestellt und erklärt werden. Es lässt sich nachvollziehen, wie Distinktion zunehmend über die Qualität und Verhaltensstandards statt über die Quantität vorgenommen wird.

Die Verbindung von Bourdieu und Elias durch Elias' Zivilisationstheorie ist möglich, obwohl sich Bourdieu gegen Langzeitbetrachtungen wandte. Dies liegt an der Annahme, der Habitus sei verinnerlichte Geschichte. Diese wird durch Eltern an ihre Kinder weitergegeben, zunächst ohne explizite Begründung. Erst im Nachhinein wird es erklärt und mit moralischen Ansichten, hygienischen Ursachen usw. begründet. Diesen Vorgang erläutern Elias und Bourdieu gleichermaßen.

Das Einschleifen der Handlungsweise, bis hin zu einer zweiten Natur beschreiben Bourdieu und Elias ganz ähnlich. Aus einer Disposition wird die zweite Natur – andere Handlungsweisen fühlen sich ‚widernatürlich‘ an. Ebenfalls kennen beide Soziologen einen Mechanismus, der einem raschen Habituswandel im Wege steht: Für Elias ist dies der Nachhinkeffekt, für Bourdieu ist es der Hysteresis-(oder auch Don-Quichotte-)Effekt. Hier unterscheiden sich Elias und Bourdieu in den jeweils berücksichtigten Gruppengrößen: Elias macht den Nachhinkeffekt als Stabilisator für Traditionen aus; in diesem Fall betreffen sie die Gesamtgesellschaft. Darüber hinaus beschreibt er dieses Phänomen für gesellschaftliche Mehrheiten, die Auswirkungen auf die Gesamtgesellschaft haben können. Zu inter- und intrapersonellen Konflikten kann es laut Elias kommen, wenn eine gesamte Schicht aufsteigt. Möglicherweise legt eine Person ihren ‚alten‘ Habitus nie ganz ab.

Bourdieu unterscheidet stärker die Funktionen des Hysteresiseffekts als die Anzahl der berücksichtigten Personen. Durch ihn wird ein veralteter Habitus weiter manifestiert, als Konsequenz sind die Handlungen einer Person nicht mehr zielführend. Damit wird deutlich: Für Bourdieu verbindet der Hysteresiseffekt die Konzepte Feld (inklusive seiner doxa) und Habitus mit der Zeit. Die Hauptfunktion ist es jedoch, das Feld zu stabilisieren. Elias' Nachhinkeffekt hat allerdings keine eigenständige Funktion für Figurationen.

### **Fremd sein und sich fremd werden, um Autonomie zu ermöglichen**

Aus den Beschreibungen der jeweiligen Mechanismen, die eine Habitusänderung verhindern, schließt sich die Frage nach den Möglichkeiten des bewussten Handelns an bzw. wie die Grenzen des Handelns erweitert werden können. Ein Ausweg ist die Reflexion über die Feldregeln bzw. über die gesellschaftlichen Regeln. Anstoß dazu können bei Bourdieu Wandlungen in den Feldregeln sein. Die Person ‚wird stutzig‘ und hat nun die Chance zur Reflexion. Allgemeiner formuliert hält es Bourdieu für ‚reflexionsanstoßend‘, wenn eine Person sich in einer fremden Situation wiederfindet. Dies beschreibt Elias ganz ähnlich; wenn eine Person in einer Situation oder Begebenheit noch keinen Verhaltensstandard besitzt, kann sie neue Strategien entwickeln und über alte nachdenken. Die Auswege aus der Fremdbestimmtheit hin zu einer relativen Autonomie stellten sich also als ganz ähnliche heraus.

Diese relative Autonomie erklären Elias und Bourdieu für die Soziologie selbst zum Ziel: Sie fordern, sie solle sich gegenüber anderen Wissenschaften um Eigenständigkeit bemühen; diesen Anspruch erheben sie deshalb für die Soziologen selbst. Sie sollen zu Kollegen und zu sich selbst in Distanz treten.

### **Figuration und Feld – mehr Unterschiede als zunächst angenommen**

Mit diesem Anspruch an sich und alle Soziologen endete das erste Kapitel. Im Zweiten Kapitel wurden die Konzepte zu Personengruppen und deren Verhältnis zueinander untersucht. Hier konnte gezeigt werden, wie sich die Konzepte von Figurationen und Feldern ergänzen lassen. Gleichzeitig wurde dargestellt, wie unterschiedlich die Zusammenhänge sind, die diese Konzepte beschreiben. Figurationen sind deutlich flexibler in ihrer Größe. Zudem wechselt eine Person häufiger die Figuration in der sie sich befindet, während die Zugehörigkeit zu einem Feld längerfristig gedacht ist. Einen Feldwechsel kann es zwar geben, aber eine Person gehört auch dann noch zu einem Feld,

wenn sie schläft. In Figurationen ist dies nicht unbedingt der Fall. Dennoch können Figuration und Feld unter Umständen den gleichen Personenkreis beschreiben: beispielsweise dann, wenn Elias von der Figuration des Fürstenhofes spricht, was Bourdieu ebenfalls als eigenständiges Feld ansehen könnte. Spätestens hier wird deutlich: Je nach Blickwinkel könnten hier innerhalb der Figuration ‚Fürstenhof‘ weitere kleinere Figurationen beobachtet werden.

### **Häufige Figurationswechsel und seltene Feldwechsel**

Der Unterschied von Feld und Figuration erwies sich als größer als zunächst angenommen. Das Feld wirkt beständiger in seiner Existenz, während Figurationen entstehen und vergehen. Die Figurationen prägen die Person und diese Prägung wirkt dauerhaft weiter. Dies gilt dann, wenn die Person sich nicht mehr unmittelbar in der einen, sondern in einer anderen Figuration befindet. Eine Person wird demnach immer von mehreren Figurationen geprägt. Laut Bourdieu können Akteure zwar ebenfalls von einem Feld in ein anderes wechseln, aber dies dauert deutlich länger. Die Person muss sich an die neuen ‚Spielregeln‘ anpassen und die notwendige Kapitalstruktur aufweisen. Dabei trägt sie die Prägungen des ersten Feldes weiterhin in sich, die ihr möglicherweise im neuen Feld im Wege stehen.

Bourdieu's Feld der Macht wurde in der Analyse von Figuration und Feld weniger berücksichtigt. Für Bourdieu ist es ein Metafeld und deshalb gehören alle Akteure in ihm gleichzeitig zu einem anderen Feld. Sie ‚treffen‘ sich im Machtfeld, in dem sie um Einfluss beziehungsweise Macht an sich ringen. Dieses Machtfeld kann kaum mit Elias' Vorstellung von Figurationen gleichgesetzt werden, denn Elias spricht nie von den Etablierten allein. Für ihn gehören zu den Etablierten immer die Außenseiter dazu. Dieses Ungleichgewicht pendelt sich dennoch in einer gewissen Balance ein. Ein Machtreicher besitzt nur in Relation zu einer anderen Person Macht. Trotz dieser Unterschiede hielt Elias das Feldkonzept dennoch für besonders fruchtbar. Dies schrieb er selbst in einem Brief an Bourdieu. Es wäre durchaus möglich, diese beiden Konzepte für weitere Forschungsprojekte miteinander zu kombinieren.

### **Transnationale Felder, internationale Figurationen**

Die Unterschiede überwiegen: Neben der Flexibilität und der Anzahl an Personen wurde festgehalten, wie verschieden die Bedingungen sind, um einem Feld oder einer Figuration

anzugehören; im Falle der ‚Eintrittsbedingungen‘ für ein Feld muss eine Person eine bestimmte Kapitalstruktur aufweisen, in einer Figuration ist dies nicht der Fall. Darüber hinaus können Figurationen größer werden (z. B. wenn die Abhängigkeitsketten der Menschen untereinander länger werden). Selbst internationale Figurationen sind denkbar (Beispiel: Ost-West-Konflikt). Je nach Betrachtungsweise werden Felder eher transnational gedacht (Beispiel: Feld der Wissenschaft). Weshalb aber Figuration und Feld häufig in Zusammenhang miteinander gebracht werden könnte an einer ganz wesentlichen Ähnlichkeit liegen: Das ist die Beschreibung der Mechanismen, die innerhalb von Feldern und Figurationen zwischen den Menschen ablaufen.

Der nächste Begriff, der eine Gruppe von Personen bezeichnet, ist die Klasse. Hier konnte gezeigt werden, wie Bourdieu den Marx'schen Klassenbegriff weiter entwickelte, während Elias recht nah an dessen Klassenverständnis geblieben ist. Er spricht deshalb hauptsächlich von zwei, Bourdieu dagegen von mehreren Klassen. Allerdings richtet sich die Zugehörigkeit zu einer Klasse für Elias nicht nur nach dem ökonomischen Kapital einer Person, sondern auch nach ihrem Machtpotenzial. Eine der Kernfragen von Elias ist, weshalb ausgerechnet die ökonomisch Erfolgreichen seit dem 19. Jahrhundert die herrschende Klasse bilden, während Adlige zunehmend an Einfluss verlieren. Bourdieu untersucht weniger die Wandlungen der herrschenden Klasse, als vielmehr, wie sich die Klassen über ihren Lebensstil voneinander abgrenzen.

### **Raum und Zeit als Mittel zur Distanzierung**

Diese Abgrenzung nennt Bourdieu Distinktion und er beschreibt diesen Vorgang ganz ähnlich wie Elias das Verhalten von Etablierten und Außenseitern. Beide Soziologen sind sich bewusst, selbst ein Teil der Gesellschaft zu sein; eine mögliche Befangenheit können sie also nicht komplett ausschließen, wenn sie diese Vorgänge beschreiben. Deshalb versucht Elias eine größtmögliche Distanzierung zum Untersuchungsgegenstand stets durch eine historische Analyse zu erreichen. Bourdieu wählt dazu keine explizit zeitliche, sondern eine räumliche Distanz, indem er die Kabylen betrachtet. Im zweiten Schritt sucht und vergleicht er die gefundenen Strukturen auch in ‚näheren‘ sozialen Räumen. Dabei entgehen Bourdieu aber die Wandlungen der Distinktionsweisen, die Elias in seiner Langzeitbetrachtung beschreibt. Auf ein Merkmal geht Bourdieu dennoch ein: ebenso wie Elias geht er von der Quantität als ursprünglichem Hauptdistinktionsmerkmal aus; Im

Laufe der Zeit habe sich dies gewandelt hin zur verstärkten Berücksichtigung der Qualität.

Es stellte sich schließlich die Frage, welcher Teil der Bevölkerung zu den Etablierten zu zählen sei. Elias nennt hier die Mittelschicht; diese verfügt zwar nicht über das meiste Kapital, aber ihr gehören genügend Personen an um den Nationalcharakter zu prägen. Gleichwohl wird sich der Habitus der Mittelschicht (wegen des Zivilisationsprozesses) weiter verändern; in Richtung des Habitus' der Oberschicht. Im Unterschied dazu macht Bourdieu die kapitalreichsten Bevölkerungsschichten als Etablierte aus. Sie sind in der Lage zu bestimmen, welche Kapitalstruktur erreicht werden muss, um ins Machtfeld zu gelangen. Vor allem die Bourgeoisie hält Bourdieu für besonders prägend für das Bildungssystem; über dieses distinguert sie sich und festigt ihre Position innerhalb der Gesellschaft.

Bourdieu untersucht explizit die Rolle des Geschmacks für die Distinktion. Er macht den Geschmack als ‚pseudoangeborenes‘ Merkmal aus, der so quasi zum ‚Nachfolger‘ des vererbten Adels wird. Für Elias spielen die Manieren bei der Distinktion eine größere Rolle. Dennoch machen beide einen bedeutenden Faktor für die gesellschaftliche Stellung aus: das Geschlecht. Sowohl Elias als auch Bourdieu stellen die Außenseiterposition von Frauen dar. Ihnen zufolge verfügen Frauen von Geburt an über weniger Chancen Macht zu erlangen. Die Bereitschaft, diese Benachteiligung als solche anzuerkennen sehen weder Bourdieu noch Elias bei ihren Untersuchungen als gegeben. Elias und Bourdieu nehmen aber keine einseitige Schuldzuweisung vor, sondern erkennen Muster und Regeln, nach denen Männer zu ihrer Position gezwungen werden. Darüber hinaus beschreiben beide Selbstzuschreibungen von Frauen.

### **Elias als Machtsoziologen sehen**

Bourdieu gilt als Machtsoziologe, Elias ist für seine Zivilisationstheorie bekannt. Bei der Analyse der jeweiligen Auffassung von Macht stellte sich heraus, wie zentral der Begriff der Macht auch in Elias' Theorie ist. Bourdieu nutzt den Ausdruck *Macht* deutlich seltener als Elias und spricht häufiger vom *Machtfeld*. In diesem ‚sammelt‘ er alle diejenigen Personen, die in ihrem jeweiligen Feld zu den Einflussreichen zählen. So entsteht Bourdieus Machtfeld, in dem es zwar wieder Machtreichere und Machtärmere gibt, aber in dem nur Personen zusammengefasst werden, die überhaupt über Macht

verfügen. Macht heißt in diesem Fall: die Regeln eines Feldes bestimmen zu können. Das schließt den Habitus und die Kapitalstruktur mit ein. Wie viel Kapital eine Person besitzt, kann sie oftmals nicht direkt zeigen, also drückt sie, laut Bourdieu, ihren Kapitalbesitz über das so genannte symbolische Kapital aus. Es muss von den übrigen Mitgliedern des Feldes als Symbol anerkannt werden und als Zeichen für die Position im sozialen Raum gelten. Die Macht, die damit verbunden ist, wird also mittels Symbole gezeigt und nicht tatsächlich ausgeübt. Sie verhilft dem Akteur dazu, seine Position zu behalten oder zu verbessern. Am effektivsten wirkt sie, je subtiler sie sich ausdrückt.

Den Machtausdruck mittels Symbole erkennt Elias ebenso. Beide Soziologen halten als notwendige Voraussetzung die Anerkennung fest, mit der die Unterdrückten die Unterdrücker als höher stehend akzeptieren. In diesem Moment muss also keine Macht ‚top-down‘ wirken, sondern sie wird ‚bottom-up‘ bestätigt. Die Machtärmeren nehmen die Rolle eines ‚Komplizen‘ ein – freiwillig. Macht beruht also immer auf vielen Personen. Macht ist demzufolge ein äußerst komplexes Gebilde, das sich auf eine Gruppe (oder mehrere Gruppen) von Personen bezieht.

### **Wie die Verbindung von Macht und Gewalt positive Folgen nach sich ziehen kann**

Bourdieu geht kaum auf die direkte körperliche Macht ein, er trennt Macht und Gewalt nicht explizit; für ihn ist Macht lediglich eine andere Form von Gewalt. Im Gegensatz dazu berücksichtigt Elias in seinem Zivilisationsprozess durchaus die direkte körperliche Gewalt. Er macht eine Monopolisierung der Gewalt im Laufe von Staatsbildungsprozessen aus – und hierfür ist Macht nötig. Deshalb ist Macht nicht per se etwas Negatives. Sie ist zwar durchaus ebenfalls ein zwingendes Element, aber dieser Zwang verhilft den Menschen zu einem friedlicheren Zusammenleben; damit folgt er Thomas Hobbes. Elias schreibt von einer weltweit gültigen Macht der sich sämtliche Staaten unterwerfen müssten, um Weltfrieden zu ermöglichen. Ergo kann Macht etwas Positives bewirken. Einen anderen Fokus richtet Bourdieu auf Macht. Für ihn ist sie eher negativ belegt, da sie oftmals soziale Ungleichheit hervorbringt und verfestigt. Diesen Aspekt berücksichtigt Elias ebenfalls; vor allem in seiner Studie zu den Etablierten und Außenseitern.

Macht hat für Elias offenbar die Bedeutung einer Handlungsmöglichkeit. Laut der hier vorgenommenen Untersuchung besteht Macht für Elias darin, andere Personen zu einem



gewünschten Handeln bringen zu können. Eine mächtige Person besitzt also eine Summe an Verfügungsmöglichkeiten über andere Personen. Dies bedeutet allerdings nicht zwangsläufig eine Nutzung aller Möglichkeiten. Für Bourdieu bringt die Möglichkeit zur Macht allerdings ebenso einen Zwang zur Macht mit sich: Wie er unter anderem in der *Männlichen Herrschaft* beschreibt, lastet auf Männern ein Zwang zum ‚Mächtigsein‘ und ‚Starksein‘. Anhand dieses Beispiels lässt sich verstehen, welche sozialen Begebenheiten zu Elias’ Ablehnung gegenüber der Dichotomie ‚Machthaber – Machtloser‘ führen. Zwänge wirken sich immer in mehrere Richtungen aus, selbst die Machtärmeren üben eine Wirkung auf die Machtreicheren aus; die Machtungleichheit befindet sich in einer Balance, selbst wenn sie sich nie in der Waage befindet.

Im Kapitel zur Methodologie wurden die verschiedenen Ansätze zum Überwinden gängiger Dichotomien dargestellt und verglichen. Die Frage, ob Soziologen normativ oder rein analytisch vorgehen sollen, gilt möglicherweise nicht als klassische Dichotomie. Sie passte aber dennoch unter diese Überschrift, denn die Frage nach der Normativität innerhalb der Soziologie führt zu einer Grundsatzentscheidung. Auf den ersten Blick mag Bourdieu klar den normativen Soziologen und Elias den deskriptiv-analytisch Arbeitenden zuzurechnen sein. Dennoch zeigte sich im Laufe der Untersuchung heraus, wie beide dieses ‚Entweder-Oder‘ überwinden – ob nun gewollt oder nicht, sei dahingestellt.

### **Soziologie als Katastrophenschutz**

Bourdieu nennt klare Argumente, weshalb sich Soziologen in andere Felder, vor allem das politische Feld, einmischen sollten: Sie haben gelernt, über Felder zu reflektieren und sollen deshalb Akteuren anderer Felder helfen, über deren Feldstrukturen zu reflektieren. Außerdem üben Soziologen durch ihre Analysen bereits eine Wirkung auf andere Felder aus; Personen ergeben sich regelrecht in ihr ‚Schicksal‘, an dem sie aber durchaus etwas ändern könnten. Selbstzuschreibungen à la ‚ich kann xy ja gar nicht schaffen‘ sehen sich bestätigt. Durch das Aufzeigen der Benachteiligung sinkt also paradoxerweise die Motivation, gegen diese Strukturen vorzugehen.

Eine weitere Paradoxie sieht Bourdieu gegeben, weshalb er auf ein Einmischen der Soziologie in die Politik besteht: Je autonomer die Soziologie wird (und das erreicht sie durch Neutralität), desto interessanter wird sie für die Politik. Je mehr sich die Soziologen

bemühen, sich nicht in politische Dispute einzumischen, desto mehr könnten ihre Aussagen instrumentalisiert werden. Deshalb müssen Soziologen selbst einen Rahmen vorgeben, in dem ihre Erkenntnisse eingesetzt werden können und sollen.

Elias blickt in der Geschichte zurück und weist auf die Anerkennungsprobleme hin, mit denen die Soziologie noch immer zu kämpfen hat; einerseits seien ihre Methoden nicht ‚hart genug‘, wie etwa (scheinbar) die der Physik. Andererseits erkennt auch Elias das Problem der Instrumentalisierung der Soziologie durch die Politik. Er sieht als wirksames Mittel dagegen allerdings eine andere Lösung: Durch die Verbindung der Sozialwissenschaften mit Ideologien wird die Emanzipation von der Politik verhindert. Hier ist es Elias, der sich in einem Dilemma befindet: Er beschreibt, wie Bourdieu, die Rolle der Soziologie als eine Art ‚Katastrophenschutz‘, die Erklärungen zu liefern habe, für die menschengemachten Katastrophen. Dabei unterlegt Elias aber eine Wertung, die er doch eigentlich ablehnt.

Hier zeigt sich, wie eng Soziologen mit der Soziologie verbunden sind. Für Elias ist es selbstverständlich, Kriege als menschengemachte Katastrophen anzusehen. Andere Menschen mit anderen Perspektiven und anderen Moralvorstellungen würden manche geschichtlichen Ereignisse möglicherweise anders beurteilen. Soziologen sind dabei immer ein Teil der Strukturen der Gesellschaft, die sie untersuchen und durch die sie geprägt wurden; Elias und Bourdieu sind sich dessen bewusst.

### **Normen und die Prophetie**

Elias hält es für Prophetie, wenn er als Soziologe für Normen – und damit seiner Meinung nach für eine Ideologie – eintreten würde. In der Philosophie wird der ‚naturalistische Fehlschluss‘ als sehr essenzieller Fehler genannt: Aus einem Ist-Zustand wird auf einen Soll-Zustand geschlossen. Dieses Fehlschlusses ist sich Bourdieu bewusst, er versucht ihn zu umgehen, indem er sein eigenes politisches Engagement von seinem soziologischen Engagement zu trennen versucht. Soziologen sollten sich ihm zufolge als Korrektiv der Politik betätigen und nur dann in Erscheinung treten, wenn sie Ungerechtigkeiten in den Strukturen ausmachen. Sind diese behoben, sollen sie sich wieder ‚zurück ziehen‘.

Zusammengefasst lässt sich festhalten: Elias ‚wünscht‘ sich, Politiker könnten ‚vernünftig‘ genug sein, die Soziologen um ‚Rat‘ zu fragen, wie menschengemachte Katastrophen verhindert werden können; spätestens für die Zeit nach einem Dritten

Weltkrieg geht er aber von dieser Einsicht aus. Bourdieu dagegen geht von einer gewissen Blindheit der Personen innerhalb des politischen Machtfeldes aus und hält deshalb ein Einmischen der zur Reflexion fähigen Soziologen für notwendig. Im Endeffekt liegen beide Ansätze also nahe beieinander. Lediglich das Menschenbild zu Politikern ist jeweils verschieden.

### **Verknüpfung von Mikro- und Makro- oder von Makro- und Mikro-Ebene**

Eine zu überwindende Dichotomie ist die von Mikro- und Makroebene. Sowohl in Elias' als auch in Bourdieus Theorie spielt der Habitus die bedeutende Rolle, um die beiden Ebenen untrennbar miteinander zu verbinden. Als inkorporierte Geschichte trägt er die Einflüsse und Erlebnisse vieler Personen in eine einzelne Person ‚hinein‘.

Es lässt sich darüber hinaus allerdings ein tendenzieller Unterschied in der Entwicklung der Verbindung ausmachen. Ich fasste dabei die Manierenbücher, die Elias verwendete, als makrotheoretische Quelle auf, da sie sich auf Normen beziehen und keine Beschreibungen einzelner Personen darstellen. Sein Habitus verbindet daher die Makro-Ebene mit der Mikro-Ebene. Bourdieu verwendet in seinen Untersuchungen Daten und Beobachtungen zu vielen einzelnen Personen, extrahiert daraus Strukturen und formuliert so seine Theorie. So schlägt er die ‚Brücke‘ von der Mikro-Ebene zur Makro-Ebene. Diese These ist aber lediglich als Tendenz zu sehen und darf nicht so verstanden werden, als wären Elias oder Bourdieu einem der beiden Pole zuzuordnen.

### **Individualisierung als Produkt und Bedingung für den Neoliberalismus**

Sehr nah an der Dichotomie von Mikro- und Makro-Ebene liegt die Thematik von Individuum und Gesellschaft. Elias bringt seine Überwindung dieser Dichotomie auf den Punkt, wenn er von Menschen im Singular und Menschen im Plural spricht; dem würde sich wohl auch Bourdieu anschließen. In diesem Kapitel wurde allerdings verstärkt darauf eingegangen, wie sich Personen in (ihrer) Gesellschaft wahrnehmen. Im Buch *Das Elend der Welt* kommen einzelne Menschen zu Wort und Bourdieu schließt daran seine Kritik am Neoliberalismus an. Er hält die zunehmende Individualisierung als dessen fragwürdiges Produkt und Voraussetzung zugleich. Der Fokus auf das Individuum, das an und für sich, unabhängig von Anderen existieren könnte, sorgt für einen Irrtum: Die Menschen gehen davon aus, die Verantwortung für ihren Erfolg und ihr Scheitern läge bei ihnen selbst. Damit werden die Mechanismen der Platzzuweisung weiter verschleiert.

„Verlieren“ wird zu einem selbstverschuldeten Ereignis – das Schimpfwort „Loser“, das auch im Deutschen verwendet wird, zeugt davon.

### **Länger werdende Interdependenzketten und Individualisierung**

Diesen permanenten Konkurrenzkampf erkennt auch Elias. Meiner These zufolge trägt für ihn allerdings nicht ein bestimmtes Wirtschaftssystem die Schuld, sondern das Wachstum der Interdependenzketten. Die Machtreicheren wurden von den Machtärmeren zunehmend abhängig und die, von Elias beschriebenen, Scham- und Peinlichkeitsschwellen rückten vor. Das Selbstbild des Menschen als abgeschlossener Entität sorgt für diese zunehmende Individualisierung. Die Interdependenzketten werden länger, seit die Siedlungen von Menschen größer werden. Die Möglichkeiten zur Gefühlsbindung werden ebenfalls vielfältiger. Dadurch werden Menschen dazu gezwungen, ihr Umfeld zu selektieren, um eine Übersättigung der Valenzen zu verhindern. Durch die heute verfügbaren Kommunikationsmöglichkeiten existieren nahezu unendlich viele Möglichkeiten, Valenzen zu sättigen. Personen werden austauschbar; deshalb bekommen Menschen das Gefühl, immer etwas Besonderes sein zu müssen; sich selbst zu verbessern, um eben nicht austauschbar zu sein.

### **Sprache als Problem und Lösung**

Die letzte untersuchte Dichotomie ist die zwischen Theorie und Praxis. Elias und Bourdieu betonen beide, die Theorie müsse auf der Praxis beruhen; genauso müsse die Theorie in der Praxis überprüfbar sein. Dabei machen Elias und Bourdieu verschiedene Schwierigkeiten aus: Die Sprache ist der Schlüssel zur Überwindung der Dichotomie und gleichzeitig ein bedeutendes Problem. Einerseits muss die Praxis versprachlicht werden – damit eine Theorie entstehen kann; gleichzeitig unterliegt die Sprache den gesellschaftlichen Prägungen. Deshalb, so fordern Elias und Bourdieu, müssen die Forschenden zunächst über sich und ihre eigenen Verflechtungen reflektieren, bevor sie eine Theorie aufstellen können. Bourdieu bemängelt, häufig würden Soziologen von ihrer eigenen Beziehung zu einem Objekt, statt vom Objekt selbst sprechen.

Die Sprache ist unter anderem ein Grund, weshalb Bourdieu eine historische Untersuchung von Entwicklungen für äußerst schwierig, wenn nicht für nahezu unmöglich hält. Würden historische Quellen verwendet werden, könnten veraltete Denkweisen, die diese Quellen prägten, perpetuiert werden. So könnte sich eine

282

Normativität auf der Basis eines naturalistischen Fehlschlusses entwickeln. Zusätzlich besteht die Gefahr, die Quellen könnten (wenn auch unbewusst) so selektiert werden, bis sie die vorgefassten Thesen lediglich bestätigten. Außerdem sind Wortbedeutungen nicht zwangsläufig identisch mit den gegenwärtigen Bedeutungen. Gleichzeitig erkennt Bourdieu an, soziologische Erkenntnisse nicht über Momentaufnahmen erlangen zu können. Außerdem bezeichnet er den Habitus selbst als inkorporierte Geschichte. Dies ist ein weiterer Zwiespalt, in dem sich Bourdieu befindet. Elias hingegen spricht sich eindeutig für die Berücksichtigung der Langzeitprozesse und damit der Geschichte aus. Ihm wird zwar durchaus ein naturalistischer Fehlschluss unterstellt, indem angenommen wird, sein Zivilisationsbegriff sei eminent wertend, aber bei genauem Hinsehen erweist sich dieser Vorwurf als haltlos.

Bourdieu berücksichtigt eher ‚gegenwärtige‘ Quellen. Dabei muss er aber in Kauf nehmen, seinem eigenen Anspruch nicht gerecht zu werden: Er nimmt an, das algerische Wirtschaftssystem der 1960er Jahre funktioniere nach Regeln, wie sie in Europa in vergangenen Jahrhunderten ebenso gegolten hätten. Um dies annehmen zu können, muss er sich aber auf historische Quellen verlassen – mit allen ihren Wertungen.

In diesem Kapitel wurde argumentiert, Elias entgehe diesem Problem, indem er sich bewusst auf Manierenbücher berufe. Diese sind eine Mischung aus dem tatsächlich erbrachten Verhalten und dem gewünschten Verhalten. Elias vergleicht den Wandel der Normen über die Jahrhunderte hinweg und erkennt so eine Struktur, die dahinter steht.

### **Philosophische Bezüge zu Kant, Hobbes, Pascal und Mill**

Im letzten Kapitel der Arbeit wurden Bezüge und Bezugsmöglichkeiten aufgezeigt und verglichen. Meine erste Annahme ging von großen Überschneidungen aus. Gerade für die Philosophie erwies sich dies aber nicht als haltbar. Zwar lehnen sowohl Elias als auch Bourdieu die Philosophie an sich ab, verwenden aber dennoch Ausdrücke mit inhärenten Konzepten oder entwickeln diese weiter (zum Beispiel Habitus und Hexis). Bezüge zu Kant wurden erwartet, prägte er doch mit seiner Philosophie tatsächlich die Entwicklung Europas mit. Darüber hinaus nennt Bourdieu als den ihn am stärksten prägenden Philosophen Blaise Pascal; vermutlich wegen dessen Lebenswandel, der als sehr unangepasst beschrieben werden könnte.

Die Zivilisationstheorie von Elias drängt förmlich zu Gedanken an Hobbes' Staatsbildungstheorie, wie er sie im *Leviathan* beschreibt. Auffällig häufig bezieht sich Bourdieu dabei auf die Philosophen, die sich stark mit der Moral auseinandersetzten, während Elias eher auf Quellen zurückgreift, die sich mit den Sitten auseinandersetzen.

Ein weiterer Philosoph, in dem sich Bezüge zu beiden Soziologen finden lassen, ist John Stuart Mill. In seinem Utilitarismus verknüpft er individuelles Interesse mit dem Wohl der Gemeinschaft. Er vernachlässigt dabei nicht die häufig vorgeworfene ‚Diktatur der Mehrheit‘. Stattdessen geht er auf den Minderheitenschutz und die Freiheit aller Menschen ein. Dabei zeigt er sich als guter Beobachter der Gesellschaft und erkennt Unterdrückungsmechanismen, wie sie Bourdieu ebenso beschreibt.

Die Bezüge zu Soziologen sind einheitlicher. Sowohl Elias als auch Bourdieu berufen sich auf Durkheims Ablehnung der Alltagssprache, um vorgefertigte Konzepte nicht weiter zu perpetuieren. Mit einer wissenschaftlichen Sprache inklusive spezieller Ausdrücke könne mehr Distanz zum Untersuchungsgegenstand geschaffen werden.

Bei der Betrachtung der Rezeption fiel auf, wie häufig Elias und Bourdieu zwar genannt werden, aber wie einseitig diese Verwendung doch ist. Sie werden beide in den Bereichen Macht- und Gendersoziologie, der politischen Anthropologie, selbst in den Kulturwissenschaften verwendet, allerdings werden von Bourdieu zumeist die Konzepte Habitus und Feld genannt, während von Elias die Zivilisationstheorie genutzt wird. Diese einseitige Nutzung wird keinem von beiden gerecht. Wenn also beispielsweise Bourdieus Kapitaltheoreme um Elias' Idee der Zeit als weiteres Kapital erweitert würden und wenn Elias als Machttheoretiker wahrgenommen würde, wäre viel gewonnen. Ebenso können Figuration und Feld gewinnbringend verknüpft werden.

## Literaturverzeichnis

Ahrens, Johannes; Beer, Raphael; Bittlingmayer, Uwe H.; Gerdes, Jürgen (Hg.) (2011): Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Aristoteles (1985): Nikomachische Ethik. 4. Aufl. Hamburg: Meiner.

Aron, Raymond (1965): Die deutsche Soziologie der Gegenwart. Systematische Einführung in das soziologische Denken. Stuttgart: Alfred Kröner.

Attali, Jaques (2006): Blaise Pascal. Biographie eines Genies. Stuttgart: Klett-Cotta.

Barnes, Barry (2004): Between the real and the reified: Elias on time. In: Steven Loyal und Stephen Quilley (Hg.): The Sociology of Norbert Elias: Cambridge University Press, S. 59-72.

Bartels, Hans-Peter (1995): Menschen in Figurationen. Ein Lesebuch zur Einführung in die Prozeß- und Figurationssoziologie von Norbert Elias. Zusammengestellt und eingeleitet von Hans-Peter Bartels. Opladen: Leske + Budrich.

Bauer, Ullrich (2009): II. Begriffe. Kultur (culture). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 158-162.

Baumgart, Ralf; Eichener, Volker (1997): Norbert Elias zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius.

Beer, Raphael; Bittlingmayer, Uwe H. (2009): Karl Marx. In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 46-53.

Bittlingmayer, Uwe H.; Bauer, Ullrich (2009): II. Begriffe. Herrschaft (domination) und Macht (pouvoir). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 118-124.

Blomert, Reinhard (1990): Abwehr und Integration. Wandlungen im Verhältnis von Soziologen zur Psychoanalyse. In: Hermann Korte (Hg.): Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15-41.

Bohn, Cornelia; Hahn, Alois (1999): Pierre Bourdieu. In: Dirk Kaesler (Hg.): Klassiker der Soziologie. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. 2 Bände. München: Beck (2), S. 252-271.

Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1988): Homo Academicus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1989): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach.
- Bourdieu, Pierre (1989a): Mit den Waffen der Kritik. In: ders.: Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: Wagenbach, S. 24-36.
- Bourdieu, Pierre (1991): Sozialer Raum und „Klassen“. Leçon sur la leçon: zwei Vorlesungen. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1992): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA Verlag (Schriften zu Politik & Kultur 1).
- Bourdieu, Pierre (1993a): Die historische Genese einer reinen Ästhetik. In: Gunter Gebauer und Christoph Wulf (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 14-32.
- Bourdieu, Pierre (1993b): Soziologische Fragen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1996a): Die Praxis der reflexiven Anthropologie. Einleitung zum Seminar an der École des hautes études en sciences sociales, Paris, Oktober 1987. In: Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 251-294.
- Bourdieu, Pierre (1996b): Vorwort. In: Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-9.
- Bourdieu, Pierre (1998a): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998b): Über das Fernsehen. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Liber – Raison d’agir, 1).
- Bourdieu, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interdependenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (Hg.) (2001): Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Unter Mitarbeit von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA-Verlag (Schriften zu Politik & Kultur 4).
- Bourdieu, Pierre (2001a): Die drei Formen des kulturellen Kapitals. In: Pierre Bourdieu (Hg.): Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Unter Mitarbeit von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA-Verlag (Schriften zu Politik & Kultur 4), S. 112-120.
- Bourdieu, Pierre (2001b): Die konservative Schule. Die soziale Chancenungleichheit gegenüber Schule und Kultur. In: Pierre Bourdieu (Hg.): Wie die Kultur zum Bauern kommt. Über Bildung, Schule und Politik. Unter Mitarbeit von Margareta Steinrücke. Hamburg: VSA-Verlag (Schriften zu Politik & Kultur 4), S. 25-52.
- Bourdieu, Pierre (2001c): Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp).



- Bourdieu, Pierre (2004): Der Staatsadel. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2008): Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre (2008a): Heiratsstrategien im System der Reproduktionsstrategien. In: Pierre Bourdieu: Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft. Konstanz: UVK, S. 164-203.
- Bourdieu, Pierre (2008b): Reproduktion verboten. Zur symbolischen Dimension ökonomischer Herrschaft. In: Pierre Bourdieu: Junggesellenball. Studien zum Niedergang der bürgerlichen Gesellschaft. Konstanz: UVK, S. 205-240.
- Bourdieu, Pierre (2010a): Die Abdankung des Staates. In: Pierre Bourdieu et al. (Hg.): Das Elend der Welt. Studienausgabe. 2. Aufl. Konstanz: UVK, S. 127-133.
- Bourdieu, Pierre (2010b): Ortseffekte. In: Pierre Bourdieu et al. (Hg.): Das Elend der Welt. Studienausgabe. 2. Aufl. Konstanz: UVK, S. 117-123.
- Bourdieu, Pierre (2010c): Politische Monopolisierung und symbolische Revolutionen. In: Franz Schultheis und Stephan Egger (Hg.): Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2. Konstanz: UVK, S. 329-335.
- Bourdieu, Pierre et al (Hg.) (2010): Das Elend der Welt. Studienausgabe. 2. Aufl. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre; Schultheis, Franz (2007): In Algerien: Lehrjahre in einem soziologischen Laboratorium. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Franz Schultheis. In: Franz Schultheis (Hg.): Bourdieus Wege in die Soziologie. Konstanz: UVK, S. 135-141.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, Jean-Claude; Passeron, Jean-Claude (Hg.) (1991): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre; Chartier, Roger (2011): Der Soziologe und der Historiker. Wien – Berlin: Turia + Kant.
- Bourdieu, Pierre; Krais, Beate (1991): „Inzwischen kenne ich alle Krankheiten der soziologischen Vernunft“. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Beate Krais. In: Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon und Jean-Claude Passeron (Hg.): Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis. Berlin: Walter de Gruyter, S. 269-284.
- Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude (2007): Die Erben. Studenten, Bildung und Kultur. Konstanz: UVK (édition discours; Klassische und zeitgenössische Texte der französischsprachigen Humanwissenschaften, 41).
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (Hg.) (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (1996a): Die Ziele der reflexiven Soziologie. Chicago-Seminar, Winter 1987. In: Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-249.
- Brandt, Rüdiger (1996): Die Rezeption von Norbert Elias in der Altgermanistik. Ein Theoriedefizit und sein Erfolg. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die

- Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 172-193.
- Breuer, Stefan (1996): Gesellschaft der Individuen, Gesellschaft der Organisationen. Norbert Elias und Max Weber im Vergleich. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 303-330.
- Breuer, Stefan (2006): Max Webers tragische Soziologie: Aspekte und Perspektiven. Tübingen: Siebeck.
- Brüntrup, Godehard (2001): Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bülow-Schramm, Margret; Gerlof, Karsten (2004): Lebensweltliche Konstruktionen von Studierenden – Brücken zum Habitus? In: Steffani Engler und Beate Kraus (Hg.): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim und München: Juventa, S. 141-158.
- Burke, Peter (2005): Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camus, Albert (2005): Der Mythos des Sisyphos. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Claessens, Dieter (1996): Rezeptionsprobleme des Eliasschen Werkes in den 50er und 60er Jahren. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 137-149.
- Colliot-Thélène, Catherine; François, Etienne; Gebauer, Gunter (Hg.) (2005): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Dunning, Eric; Mennell, Stephen (1997): Preface. In: Elias, Norbert (1997a): The Germans. Power struggles and the development of Habitus in the nineteenth and twentieth centuries. 2. Aufl. Oxford: Polity Press.
- Elias, Norbert (Hg.) (1996): Norbert Elias über sich selbst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1996a): Notizen zum Lebenslauf. In: Norbert Elias (Hg.): Norbert Elias über sich selbst. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 107-197.
- Elias, Norbert (1997a): The Germans. Power struggles and the development of Habitus in the nineteenth and twentieth centuries. 2. Aufl. Oxford: Polity Press.
- Elias, Norbert (1997b): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 3.1).
- Elias, Norbert (1997c): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 3.2).
- Elias, Norbert (2001a): Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 10).

- Elias, Norbert (2001b): Symboltheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 13).
- Elias, Norbert (2002a): Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 2).
- Elias, Norbert (2002b): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 6).
- Elias, Norbert (2003): Engagement und Distanzierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 8).
- Elias, Norbert (2004): Über die Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 9).
- Elias, Norbert (2005a): Mozart. Zur Soziologie eines Genies. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 12).
- Elias, Norbert (2005b): Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 11).
- Elias, Norbert (2006): Aufsätze und andere Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften).
- Elias, Norbert (2006a): Auf dem Weg zu einer Theorie der Gemeinschaften. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften).
- Elias, Norbert (2006b): Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15).
- Elias, Norbert (2006c): Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16).
- Elias, Norbert (2006d): Die Zivilisierung der Eltern. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 7-44.
- Elias, Norbert (2006e): Figuration, sozialer Prozeß und Zivilisation: Grundbegriffe der Soziologie. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16), S. 100-117.
- Elias, Norbert (2006f): Hoffnung auf welche Zukunft? In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16), S. 235-238.
- Elias, Norbert (2006g): Soziologie in Gefahr. Plädoyer für die Neuorientierung einer Wissenschaft. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 232-242.
- Elias, Norbert (2006h): Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart (I). In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 389-408.
- Elias, Norbert (2006i): Über den Rückzug der Soziologen auf die Gegenwart (II) (1987). In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16), S. 297-333.

Elias, Norbert (2006j): Wandlungen der Machtbalance zwischen den Geschlechtern. Eine prozeßsoziologische Untersuchung am Beispiel des antiken Römerstaats. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16), S. 139-181.

Elias, Norbert (2006k): Was ist Soziologie?. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 5).

Elias, Norbert (2006l): Wissenschaft oder Wissenschaften. Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen (1985). In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 16), S. 60-93.

Elias, Norbert (2006m): Wissenschaftliche Establishments. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 243-344.

Elias, Norbert (2006n): Zivilisation und Gewalt. Über das Staatsmonopol der körperlichen Gewalt und seine Durchbrechungen. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 72-117.

Elias, Norbert (2006o): Zur Diagnose der gegenwärtigen Soziologie (1983). Vortrag auf dem 2. Kongreß für Angewandte Soziologie in Bochum. In: Norbert Elias: Aufsätze und andere Schriften II. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 15), S. 375-388.

Elias, Norbert (2008): Zur Theorie von Etablierten-Außenseiter-Beziehungen. In: Norbert Elias und John L. Scotson: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 4), S. 7-61.

Elias, Norbert (2010a): Figuration. In: Johannes Kopp und Bernhard Schäfers (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. 10. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 75-78.

Elias, Norbert (2010b): Gesamtregister. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 19).

Elias, Norbert (2011): The Symbol Theory. Edited by Richard Kilminster. Dublin: University College Dublin Press.

Elias, Norbert; Dunning, Eric (2003): Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 7).

Elias, Norbert; Scotson, John L. (2008): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Gesammelte Schriften, 4).

Engler, Steffani; Kraus, Beate (Hg.) (2004): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim und München: Juventa.

Erdheim, Mario (1996): Unbewußtheit im Prozeß der Zivilisation. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 158-171.

Farzin, Sina; Jordan, Stefan (Hg.) (2008): Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart: Reclam.

Firnhaber, Eberhard; Löning, Martin (Hg.) (2003): Norbert Elias. Bielefelder Begegnungen. Münster: LIT Verlag.

Foshag, Michael (2005): Vorwort des Herausgebers. In: Gerlach, A. (2005): Allgemeiner Deutscher Bierkomment. Von 1899. Neu herausgegeben von Michael Foshag. Kehl am Rhein: Morstadt, S. 9-12.

Fröhlich, Gerhard (2009a): I. Einflüsse. Norbert Elias. In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 36-43.

Fröhlich, Gerhard (2009b): II. Begriffe. Einverleibung (incorporation). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 81-90.

Fröhlich, Gerhard; Rehbein, Boike (Hg.) (2009): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler.

Fuchs-Heinritz, Werner; Lautmann, Rüdiger; Rammstedt, Otthein; Wienold, Hanns (Hg.) (1994): Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Fuchs-Heinritz, Werner; König, Alexandra (2005): Pierre Bourdieu. Eine Einführung. Konstanz: UVK (UTB Soziologie).

Gebauer, Gunter; Wulf, Christoph (Hg.) (1993): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Geißler, Rainer; Weber-Menges, Sonja (2008): Klasse. In: Sina Farzin und Stefan Jordan (Hg.): Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart: Reclam, S. 137-141.

Gerlach, A. (2005): Allgemeiner Deutscher Bierkomment. Von 1899. Neu herausgegeben von Michael Foshag. Kehl am Rhein: Morstadt.

Gertenbach, Lars; Kahlert, Heike; Kaufmann, Stefan; Rosa, Hartmut; Weinbach, Christine (Hg.) (2009): Soziologische Theorien. Paderborn: UTB (Basiswissen Soziologie).

Gleichmann, Peter; Goudsblom, Johan; Korte, Hermann (Hg.) (1982): Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goudsblom, Johan (1982): Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias in England, Deutschland, den Niederlanden und Frankreich. In: Peter Gleichmann, Johan Goudsblom und Hermann Korte (Hg.): Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17-85.

Goudsblom, Johan (2004): Christian religion and the European civilizing process: the views of Norbert Elias and Max Weber compared in the context of the Augustinian and Lucretian traditions. In: Steven Loyal und Stephen Quilley (Hg.): The Sociology of Norbert Elias: Cambridge University Press, S. 265-280.

Grenfell, Michael (Hg.) (2008): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group.

Grenfell, Michael (2008a): Introduction. In: Grenfell, Michael (Hg.) (2008): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group, S. 1-6.

Grenfell, Michael (2008b): Introduction to Part III. In: Michael Grenfell (Hg.): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group, S. 85-86.

Greshoff, Rainer; Kneer, Georg; Schimank, Uwe (Hrsg.) (2003): Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Gugutzer, Robert (2010): Soziologie des Körpers. 3. Aufl. Bielefeld: Transcript.

Haller, Max (1999): Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich. Opladen: Leske + Budrich.

Hansen, Klaus P. (2003): Kultur und Kulturwissenschaft. 3. Aufl. Tübingen, Basel: Francke.

Hardy, Cheryl (2008): Hysteresis. In: Michael Grenfell (Hg.): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group, S. 131-148.

Hartmann, Heinz (1994): Macht. In: Werner Fuchs-Heinritz, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt und Hanns Wienold (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 410-411.

Heinemann, Lars (2011): Normativität bei Max Weber. Zum Spannungsverhältnis von Wertfreiheit und Verstehen. In: Johannes Ahrens, Raphael Beer, Uwe H. Bittlingmayer und Jürgen Gerdes (Hg.): Normativität. Über die Hintergründe sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 63-118.

Hepp, Rolf-Dieter; Sieg, Alexander (2009): II. Begriffe. Kritik (critique). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 154-157.

Hillebrandt, Frank (2009): Praxistheorie. In: Georg Kneer und Markus Schroer (Hg.): Handbuch soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 369-394.

Hobbes, Thomas (1970): Leviathan. Stuttgart: Reclam.

Hondrich, Karl Otto (1978): Ausblick: Viele Ansätze – eine soziologische Theorie. In: Hondrich, Karl Otto und Matthes, Joachim (Hg.): Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand. S. 314-330.

Hondrich, Karl Otto und Matthes, Joachim (Hg.) (1978): Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand.

Junge, Matthias (2003): Die Praxis des Theorievergleichs. In: Greshoff/Kneer/Schimank (Hrsg.): Die Transintentionalität des Sozialen. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 391-5

Jurt, Joseph (2010): Pierre Bourdieu. (1930-2002). In: Matías Martínez und Michael Scheffel (Hg.): Klassiker der modernen Literaturtheorie. Von Freud bis Judith Butler. München: Beck, S. 301-322.

Kaesler, Dirk (Hg.) (1999): Klassiker der Soziologie. Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu. 2 Bände. München: Beck (2).

Kahlert, Heike (2009): Verbindungstheorien. Norbert Elias, Pierre Bourdieu und Anthony Giddens: Ein „Dritter Weg“ in der Theoriebildung – die Verbindungstheorien. In: Lars Gertenbach, Heike Kahlert, Stefan Kaufmann, Hartmut Rosa und Christine Weinbach (Hg.): Soziologische Theorien. Paderborn: UTB.

Kant, Immanuel (1974): Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kaufmann, Jean-Claude (1993): Schmutzige Wäsche. Ein ungewöhnlicher Blick auf gewöhnliche Paarbeziehungen. Konstanz: UVK.
- Kaufmann, Jean-Claude (1996): Frauenkörper – Männerblicke. Soziologie des Oben-ohne. Konstanz: UVK.
- Kilminster, Richard (2004): From distance to detachment: knowledge and self-knowledge in Elias's theory of involvement and detachment. In: Steven Loyal und Stephen Quilley (Hg.): The Sociology of Norbert Elias: Cambridge University Press, S. 25-41.
- Klein, Gabriele; Liebsch, Katharina (Hg.) (1997): Zivilisierung des weiblichen Ich. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Klima, Rolf; Guttandin, Friedhelm (1994): Habitus. In: Werner Fuchs-Heinritz, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt und Hanns Wienold (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 261-262.
- Kneer, Georg; Schroer, Markus (Hg.) (2009): Handbuch soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Koller, Andreas (2009): II. Begriffe. Distinktion (distinction). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 76-80.
- Kopp, Johannes; Schäfers, Bernhard (Hg.) (2010): Grundbegriffe der Soziologie. 10. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Korte, Hermann (Hg.) (1990): Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis. Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Korte, Hermann (1997): Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers. Neuauflage. Opladen: Leske + Budrich.
- Korte, Hermann (2003): Hermann Korte. In: Eberhard Firnhaber und Martin Löning (Hg.): Norbert Elias. Bielefelder Begegnungen. Münster: LIT Verlag, S. 18-30.
- Krais, Beate (2004): Soziologie als teilnehmende Objektivierung der sozialen Welt: Pierre Bourdieu. In: Stephan Moebius und Lothar Peter (Hg.): Französische Soziologie der Gegenwart. Konstanz: UVK, S. 171-210.
- Krais, Beate (2005): Die moderne Gesellschaft und ihre Klassen: Bourdieus Konstrukt des sozialen Raums. In: Catherine Colliot-Thélène, Etienne François und Gunter Gebauer (Hg.): Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 79-105.
- Krais, Beate (2008): Habitus. In: Sina Farzin und Stefan Jordan (Hg.): Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart: Reclam, S. 98-100.
- Krais, Beate; Gebauer, Gunter (2008): Habitus. 2. Aufl. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Kunze, Petra (2003): Petra Kunze. In: Eberhard Firnhaber und Martin Löning (Hg.): Norbert Elias. Bielefelder Begegnungen. Münster: LIT Verlag, S. 31-47.
- Kuzmics, Helmut (2000): Nationaler Habitus und Handlungstheorie: Das Beispiel von Autorität und Selbstironie im österreichischen Charakter. In: Annette Treibel, Helmut Kuzmics, Reinhard Blomert (Hg.): Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias. Opladen: Leske + Budrich, S. 221-242.

Lartillot, Françoise (Hg.) (2009): Norbert Elias: Études sur les Allemands. Lectures d'une œuvre. Paris: L'Harmattan.

Lempert, Wolfgang (2011): Soziologische Aufklärung als moralische Passion: Pierre Bourdieu. Versuch der Verführung zu einer provozierenden Lektüre. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Loyal, Steven; Quilley, Stephen (Hg.) (2004): The Sociology of Norbert Elias: Cambridge University Press.

Martínez, Matías; Scheffel, Michael (Hg.) (2010): Klassiker der modernen Literaturtheorie. Von Freud bis Judith Butler. München: Beck.

Maton, Karl (2008): Habitus. In: Michael Grenfell (Hg.): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group, S. 49-65.

Matthes, Joachim (1978): Die Diskussion um den Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften seit dem Kasseler Soziologentag 1974. In: Hondrich, Karl Otto und Matthes, Joachim (Hg.): Theorienvergleich in den Sozialwissenschaften. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand. S. 7-20.

Maye, Harun; Scholz, Leander (Hg.) (2011): Einführung in die Kulturwissenschaft. München: Wilhelm Fink.

Mennell, Stephen (1989): Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image. Oxford: Basil Blackwell.

Mill, John Stuart (1973): Die Freiheit. 4., unveränderte Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mill, John Stuart (2006): Utilitarismus. Hamburg: Felix Meiner.

Moebius, Stephan; Peter, Lothar (Hg.) (2004): Französische Soziologie der Gegenwart. Konstanz: UVK.

Muchembled, Robert (1996): Elias und die neuere historische Forschung in Frankreich. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 275-287.

Nickl, Peter (2001): Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus. Hamburg: Meiner (Paradeigmata).

Pfeffer, Gottfried (1992): Vorschläge des Collège de France für das Bildungswesen der Zukunft. In: Bourdieu, Pierre (1992): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA Verlag (Schriften zu Politik & Kultur 1), S. 111-122.

Rammstedt, Otthein (1994): Klasse. In: Werner Fuchs-Heinritz, Rüdiger Lautmann, Otthein Rammstedt und Hanns Wienold (Hg.): Lexikon zur Soziologie. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 334-335.

Reed-Danahay, Deborah (2005): Locating Bourdieu. Bloomington, Ind.: Indiana University Press (New anthropologies of Europe).

Rehbein, Boike (2006): Die Soziologie Pierre Bourdieus. Konstanz: UVK.

Rehbein, Boike; Saalman, Gernot (2009a): II. Begriffe. Habitus (habitus). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 110-118.



- Rehbein, Boike; Saalman, Gernot (2009b): II. Begriffe. Feld (champ). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 99-103.
- Rehbein, Boike; Schneickert, Christian; Weiß, Anja (2009): II. Begriffe. Klasse (classe). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 140-147.
- Rehberg, Karl-Siebert (1996): Norbert Elias – ein etablierter Außenseiter. In: Karl-Siebert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17-39.
- Rehberg, Karl-Siebert (Hg.) (1996): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rehberg, Karl-Siebert (2009): Positionalität und Figuration versus Gemeinschafts-Verschmelzung. Soziologisch-anthropologische Theorieverschränkungen bei Norbert Elias und Helmuth Plessner. In: Françoise Lartillot (Hg.): Norbert Elias: Études sur les Allemands. lectures d'une œuvre. Paris: L'Harmattan, S. 127-153.
- Russo, Manfred (2009): II. Begriffe. Autonomie (autonomie). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 65-68.
- Saalmann, Gernot (2009): II. Begriffe. Praxeologie (praxéologie). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 196-199.
- Schmidt, Robert (2004): Habitus und Performanz. Empirisch motivierte Fragen an Bourdieus Konzept der Körperlichkeit des Habitus. In: Steffani Engler und Beate Kraus (Hg.): Das kulturelle Kapital und die Macht der Klassenstrukturen. Sozialstrukturelle Verschiebungen und Wandlungsprozesse des Habitus. Weinheim und München: Juventa, S. 55-70.
- Scholz, Leander (2011): Symbolisierung des Todes. In: Harun Maye und Leander Scholz (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaft. München: Wilhelm Fink, S. 239-263.
- Schöttker, Detlev (1996): Norbert Elias und Walter Benjamin. Ein Briefwechsel und sein Zusammenhang. In: Karl-Siebert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 58-76.
- Schröter, Michael (1989): Editorische Nachbemerkung zur Ausgabe von 1989. In: Elias, Norbert: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 634-636.
- Schultheis, Franz (2002): Nachwort. Etappen einer Anti-Autobiographie. In: Pierre Bourdieu (Hg.): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp), S. 133-151.
- Schultheis, Franz (Hg.) (2007): Bourdieus Wege in die Soziologie. Konstanz: UVK.
- Schultheis, Franz (2007): Bourdieus Wege in die Soziologie. In: Franz Schultheis (Hg.): Bourdieus Wege in die Soziologie. Konstanz: UVK, S. 6-133.

- Schultheis, Franz; Egger, Stephan (Hg.) (2010): Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2. Konstanz: UVK.
- Schwanitz, Dietrich (1995): Englische Kulturgeschichte. Band 1: Die Frühe Neuzeit 1500-1760. Tübingen, Basel: Francke.
- Smith, Dennis (1999): The Civilising Process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias And Michel Foucault. In: *Theory and Society – Renewal and critique in social theory* (28), S. 79-100.
- Spode, Hasso (1993): Die Macht der Trunkenheit. Kultur- und Sozialgeschichte des Alkohols in Deutschland. Opladen: Leske + Budrich.
- Sunderland, Maja (2009): II. Begriffe. Disposition (disposition). In: Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein (Hg.): Bourdieu-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 73-75.
- Thomson, Patricia (2008): Field. In: Michael Grenfell (Hg.): Pierre Bourdieu. Key Concepts. Scarborough, North Yorkshire: MPG Books Group, S. 67-81.
- Treibel, Annette (2006): Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart. Lehrbuch. 7., aktualisierte. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Treibel, Annette (2008): Die Soziologie von Norbert Elias. Eine Einführung in ihre Geschichte, Systematik und Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Treibel, Annette (2009): Figurations- und Prozesstheorie. In: Georg Kneer und Markus Schroer (Hg.): Handbuch soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 133-160.
- Treibel, Annette; Kuzmics, Helmut; Blomert, Reinhard (Hg.) (2000): Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias. Opladen: Leske + Budrich (Figurationen).
- Trotha, Trutz von (2008): Macht/Gewalt. In: Sina Farzin und Stefan Jordan (Hg.): Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe. Stuttgart: Reclam, S. 169-171.
- Turner, Bryan S. (2004): Weber and Elias on religion and violence. In: Steven Loyal und Stephen Quilley (Hg.): The Sociology of Norbert Elias: Cambridge University Press, S. 245-264.
- van Dülmen, Richard (1996): Norbert Elias und der Prozeß der Zivilisation. Die Zivilisationstheorie im Lichte der historischen Forschung. In: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 264-274.
- van Krieken, Robert (2000): Beyond the 'Parsonian Problem of Order': Elias, Habitus and the Two Sociologies. In: Annette Treibel, Helmut Kuzmics und Reinhard Blomert (Hg.): Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias. Opladen: Leske + Budrich (Figurationen), S. 119-142.
- van Voss, Arend Jan Heerma; van Stolk, Abraham (1996): Biographisches Interview mit Norbert Elias. In: Norbert Elias (Hg.): Norbert Elias über sich selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-101.

- Wacquant, Loïc J. D. (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Pierre Bourdieu und Loïc J. D. Wacquant (Hg.): Reflexive Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 17-93.
- Weber, Max (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Willems, Herbert (Hg.) (2009): Theatralisierungen der Gesellschaft. Soziologische Theorie und Zeitdiagnose. 2 Bände. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Wilterdink, Nico (2005): Editorischer Bericht. In: Elias, Norbert: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. Und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 637-639.
- Zenklusen, Stefan (2010): Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu. Konstanz: UVK.

## Webseitenverzeichnis

- Bourdieu, Pierre (2001): Für eine engagierte Wissenschaft. Die letzte Rede von Pierre Bourdieu. Engagierte Wissenschaft e.V. Online verfügbar unter [http://www.engagiertewissenschaft.de/de/inhalt/Fuer\\_eine\\_engagierte\\_Wissenschaft\\_Die\\_letzte\\_Rede\\_von\\_Pierre\\_Bourdieu](http://www.engagiertewissenschaft.de/de/inhalt/Fuer_eine_engagierte_Wissenschaft_Die_letzte_Rede_von_Pierre_Bourdieu), zuletzt geprüft am 22.08.12.
- Fröhlich, Gerhard (1999): Habitus und Hexis. Die Einverleibung der Praxisstrukturen bei Pierre Bourdieu. Online verfügbar unter <http://www.iwp.jku.at/lxe/wt2k/pdf/FrohlichHabHex.pdf>, zuletzt geprüft am 22.08.12.
- Heilbron, Johan (2002): Obituary. Pierre Bourdieu 1930 – 1992 [sic]. Hg. v. Stephen Mennell (Figurations, 17). Online verfügbar unter <http://www.norberteliasfoundation.nl/docs/pdf/Figs/17.pdf>, zuletzt geprüft am 22.08.12.
- Hillebrandt, Frank (2006): Die Habitus-Feld-Theorie als Beitrag zur Mikro-Makro-Problematik in der Soziologie – aus der Sicht des Feldbegriffs. Online verfügbar unter <http://www.tu-harburg.de/tbg/Deutsch/Projekte/Sozionik2/WP2.pdf>, zuletzt geprüft am 22.08.12.
- Jitschin, Adrian: Family Background of Norbert Elias. Hg. V. Stephen Mennell (Figurations, 39). Online verfügbar unter <http://www.norberteliasfoundation.nl/docs/pdf/Figs/39.pdf>, zuletzt geprüft am 07.01.2014.
- Krysmanski, Hans-Jürgen (2007): Unter dem Diktat der Nützlichkeit: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Soziologie? <http://www.uni-muenster.de/PeaCon/psr/pn/soziologie--krys-9-11-07.htm>, zuletzt geprüft am 30.12.2013.
- Mörth, Ingo: Bibliographie. Veröffentlichungen von Norbert Elias 1921-1991. Unter Mitarbeit von Gerhard Fröhlich. Online verfügbar unter <http://hyperelias.jku.at/litelias.htm>, zuletzt geprüft am 22.08.12.

Mörth, Ingo: HyperBourdieu© World Catalogue HTM. 1953-69. Unter Mitarbeit von Gerhard Fröhlich (Literatur von Bourdieu, 1). Online verfügbar unter <http://hyperbourdieu.jku.at/hb53-69.htm>, zuletzt geprüft am 22.08.12.

Mörth, Ingo: HyperBourdieu© World Catalogue HTM. 1970-1979. Unter Mitarbeit von Gerhard Fröhlich (Literatur von Bourdieu, 2). Online verfügbar unter <http://hyperbourdieu.jku.at/hb70-79.htm>, zuletzt geprüft am 22.08.12.

Norbert Elias Foundation: Figurational Research Network. Online verfügbar unter <http://www.norberteliasfoundation.nl/network/index.php>, zuletzt geprüft am 22.08.12.

Perger, Werner A. (1995): Faule Säcke? Online verfügbar unter [http://www.zeit.de/1995/26/Faule\\_Saecke\\_/seite-1](http://www.zeit.de/1995/26/Faule_Saecke_/seite-1), zuletzt geprüft am 22.08.12.

Rehbein, Boike: SSOAR (2006): Habermas und Bourdieu. Online verfügbar unter <http://www.ssoar.info/ssoar/View/?resid=2983&lang=de>, (PID): <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-29839> zuletzt geprüft am 22.08.12.

Wickham, Gary; Evers, Barbara (2012): Elias in the Footsteps of Hobbes. Hg. v. Norbert Elias Foundation (Human Figurations: Long-term Perspectives on the Human Condition, 1). Online verfügbar unter <http://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0001.106?rgn=main;view=fulltext>, zuletzt geprüft am 22.08.12